ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME XI



GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117

INTRODUCTION

Les idées, comme les cellules du corps humain, obéissent à une loi interne de développement; elles forment des systèmes logiques qui sont des organismes vivants. Dès qu'un principe est posé, il tend de lui-même à déployer ses virtualités latentes; tôt ou tard ses conséquences naturelles s'épanouissent, au grand étonnement parfois de celui qui l'a énoncé le premier. L'histoire de la pensée est une dialectique en marche[1].

La courbe d'évolution de l'idéalisme depuis le XVIII[e] siècle en témoigne par sa tendance vers une *immanence* de plus en plus rigoureuse. Que faut-il entendre par là? Immanence dit intériorité; l'immanence des êtres se juge au degré de profondeur ou d'intimité de leur union. Deux réalités sont, au contraire, *transcendantes* dans la mesure où elles s'isolent l'une de l'autre[2]. Bien que ces notions aient une portée générale, elles trouvent leur principale application dans les rapports de la pensée avec les choses et c'est l'angle sous lequel nous les envisageons ici.

La connaissance étant un phénomène de conscience, l'un des premiers Berkeley conclut qu'elle ne saurait atteindre qu'elle-même et nullement une réalité extérieure. L'immanence indéniable de la représentation à l'esprit l'incline à affirmer l'immanence de l'être saisi. *Esse est percipi;* le réel est identique à la pensée. Voilà l'axiome fondamental qui est à l'origine de l'idéalisme[3]. Berkeley, il est vrai, se borne pour

1. Cf. G. RABEAU, *Réalité et relativité,* Paris, Rivière, 1927, pp. 139-141.

2. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, Alcan, 1926, au mot *Immanence;* J. DE TONQUÉDEC, *Immanence,* Paris, Beauchesne, 1913, pp. 4-7.

3. BERKELEY l'énonce clairement dans *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. G. BEAULAVON et D. PARODI, Paris, Alcan, 1895, *passim*, par

3049 8157/3 new 4.

sa part à l'appliquer aux choses matérielles. L'univers s'évanouit, sans toutefois porter atteinte au monde des esprits.

Hume fait un pas de plus : il étend les mêmes critiques à l'ordre spirituel tout entier et jette les bases d'un phénoménisme radical.

A cet idéalisme de fait, d'origine empirique, Kant substitue un idéalisme de droit, fondé sur la réflexion et la déduction transcendantale. Nécessairement soumis aux formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement, l'objet passe en vertu de sa nature même sous la dépendance du sujet. Un X mystérieux, une chose en soi inaccessible subsiste néanmoins comme fondement et soutien des phénomènes.

Plus fidèles que le maître lui-même à sa première inspiration, la plupart des disciples de Kant renoncent à tout donné, matériel ou spirituel, conscient ou inconscient, en faveur de la Pensée universelle et impersonnelle, qui épuise toute réalité. Selon la judicieuse remarque de M. Chevalier, ils estiment « que tout ce qui *dépasse* notre nature lui est *étranger* et la violente en quelque manière, de sorte que le seul usage légitime de tous les principes de l'entendement est un usage immanent, borné strictement aux limites de la possibilité de l'expérience. Dans une telle conception, on ne peut maintenir l'autonomie de l'être qu'en l'enfermant entièrement en lui-même, en plaçant en lui le principe et le terme de son développement, et en excluant tout principe qui dépasse la nature. De l'usage immanent des principes de l'entendement on est passé tout naturellement à l'immanence même de l'objet, bien plus à sa construction ou à sa création par l'esprit de l'homme »[1]. M. Blondel désigne sous le nom d'*immanentisme* cette doctrine, qui rejoint le panthéisme de Spinoza et le conduit à ses extrêmes conséquences[2].

exemple, pp. 178, 179. Ce principe inspire la *Critique de la raison pure*, trad. TRÉMESAYGUES et PACAUD, Paris, Alcan, 1905, p. 353, ainsi que l'idéalisme contemporain : cf. É. LE ROY, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1904, pp. 154, 156 ; D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 3e éd., 1925, p. 407, et *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1925, p. 128.

1. *Trois conférences d'Oxford*, Paris, Spes, 1928, pp. 48-49. Voir A. LALANDE, *Vocabulaire*, au mot *Immanent*.

2. M. BLONDEL dans le *Vocabulaire* de A. LALANDE, au mot *Immanence*, note. Cf. J. CHEVALIER, *Trois conférences d'Oxford*, p. 49.

Il y a donc une logique de l'immanence. M. Louis Weber a raison de dire que « les propositions idéalistes qui résument les théories de la connaissance semblent, à peu près, se ranger chronologiquement dans un ordre où elles se rapprochent de plus en plus de l'idéalisme absolu »[1].

Le même auteur se hâte, il est vrai, d'ajouter qu'aucun philosophe n'a réussi jusqu'ici à atteindre ce sommet idéal. Quelles que fussent leurs intentions, ils se sont tous arrêtés à l'un des paliers intermédiaires, victimes inconscientes du mirage ontologique. En supposant l'existence d'une pluralité de sujets, l'idéalisme psychologique de Renouvier n'a fait que remplacer le réalisme des corps par celui des esprits. Concevoir la Pensée absolue à la manière de Fichte, Hegel ou Lachelier, c'est l'objectiver, l'ériger en substance subtile, sans doute, mais réelle. Le panthéisme isole la Pensée et restaure la fiction d'un être indépendant de son affirmation.

Voilà pourquoi M. Weber se propose de poursuivre jusqu'au bout l'ascension dialectique et d'exclure rigoureusement toute existence distincte du système de nos jugements[2]. De là le nom *d'idéalisme logique* qu'il revendique pour sa doctrine. Le réel n'est que *la recherche* du réel, le *Savoir* en un mot, c'est-à-dire le monde des rapports auxquels aboutirait une science achevée.

On aurait peine à imaginer une tentative plus hardie, plus résolue à embrasser dans cette unique perspective tous les problèmes de la nature et de l'esprit. C'est ce qui nous a engagé à lui consacrer cette étude[3]. Nul ne peut, en effet, s'empêcher d'admirer une telle franchise dans l'affirmation du principe d'immanence intégrale et une pareille fermeté dans l'acceptation de ses conséquences et la critique des systèmes de demi-teinte. Rien ne montre mieux les exigences logiques

1. *Idéalisme et positivisme*, dans le *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1904, p. 147.

2. « On ne fait pas à l'idéalisme sa part, écrit-il... La systématisation philosophique n'est pas maîtresse de régler à son gré le cours de sa dialectique. Il y a des nécessités logiques qui dominent les instincts les plus rebelles du génie spéculatif ». *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, p. 24.

3. Elle fait suite dans notre pensée à l'ouvrage où nous décrivons les principales tendances de *L'idéalisme français contemporain*, Paris, Alcan, 1934.

de l'idéalisme, mais aussi les obstacles redoutables qui jalonnent sa route et gênent son développement.

Ce qui augmente encore à nos yeux l'intérêt de cette doctrine, c'est la place originale qu'elle occupe au milieu des grands courants de l'idéalisme français contemporain.

Appartenant à la même famille spirituelle que M. Brunschvicg, M. Weber unit le désir d'une immanence rigoureuse à un positivisme sévère : le titre même de son principal ouvrage en fait foi : *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.* La philosophie renonce à toute fonction propre qui déborderait l'horizon du savoir expérimental. Sa matière, c'est l'évolution des théories scientifiques; sa méthode, l'analyse réflexive; sa voie, l'idéalisme intégral. Mais, tandis que M. Brunschvicg restreint son enquête aux limites de l'histoire, M. Weber l'étend jusqu'aux époques les plus reculées de la préhistoire. Sa critique se double ainsi d'une sociologie[1].

Ce procédé analytique est aux antipodes de la construction synthétique élaborée par Hamelin, pour s'élever progressivement de la notion la plus abstraite jusqu'à la réalité concrète, par le seul jeu de la dialectique, en vertu de l'attirance mutuelle des concepts.

Le système de M. Weber ne diffère pas moins de l'idéalisme de M. Le Roy. L'un se tient au niveau de la pensée discursive et pose le primat des catégories mentales; l'autre, remontant jusqu'au donné immédiat, jusqu'aux origines de l'élan vital, s'attache par-dessus tout au jaillissement de la « pensée-action », dans la spontanéité de sa « vivante autogénèse ». A ces tendances bergsoniennes s'ajoutent chez M. Le Roy certaines conceptions d'origine chrétienne, relatives à la transcendance divine et à la primauté des valeurs morales et spirituelles; préoccupations totalement étrangères au positivisme.

A l'idéalisme français M. Weber a donc tracé une voie nouvelle[2]. Ses deux grands ouvrages, ses nombreux articles

1. Voir R. Poirier, *Philosophes et Savants français du XXe siècle*, Paris, Alcan, 1926, pp. xix-xx.

2. D'aucuns ont comparé son système à l'idéalisme de M. Gentile : cf. R. Kremer, Compte rendu de *La filosofia di Giovanni Gentile,* par E. Chiocchetti, *Revue néo-scolastique*, 1923, p. 107.

publiés dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* et la *Revue philosophique*, ses communications et interventions fréquentes à la *Société française de Philosophie*[1] offrent, semble-t-il, une synthèse assez complète et assez originale pour qu'on puisse en dégager la physionomie particulière.

Nous n'ignorons pas les risques d'une telle entreprise : on reconnaît généralement que ce système n'est pas d'accès facile. Dans un article où il ne dissimule pas son admiration, M. Brunschvicg avoue que *Vers le positivisme* est loin d'être un ouvrage élémentaire, d'introduction : « La dialectique en est abstraite... Il y a dans ce livre des escarpements presque à pic... »[2]. Nous essaierons de les gravir prudemment, les yeux fixés sur le point culminant : l'idéalisme intégral, centre de vision autour duquel s'ordonnent toutes les perspectives.

Au point de départ, dit M. Weber, un coup d'œil rapide sur l'état des esprits à l'heure actuelle suffit à déceler deux faits d'apparence antinomique : tendance générale de la pensée vers l'idéalisme d'une part, triomphe universel de la science positive d'autre part[3].

La philosophie moderne est idéaliste : elle accorde à la *réflexion* sur les conditions subjectives du savoir humain une importance égale, sinon supérieure aux spéculations sur les objets de la connaissance. Elle tend à affirmer le primat de la critique sur l'ontologie, de la raison sur l'expérience, du sujet sur l'objet.

Parallèlement à cette orientation vers le subjectivisme et le rationalisme, que le *Cogito* cartésien a imprimée à la pensée, les sciences positives ont pris de nos jours un essor

1. Voir bibliographie en appendice. Cette activité philosophique est d'autant plus étonnante que M. Weber n'a pas suivi la carrière de l'enseignement. « Il est né à Paris en 1866. Ses premières études furent scientifiques. Élève de l'École Polytechnique, puis de l'École d'Application de l'artillerie à Fontainebleau, il devint d'abord officier. Il quitta bientôt l'armée et se spécialisa dans les questions d'actuariat, sur lesquelles il a publié un certain nombre de travaux. Membre agrégé de l'Institut des actuaires français, il est actuellement chef du contrôle des assurances au ministère du Travail ». R. POIRIER, *Philosophes et Savants français*, p. 173.

2. Étude critique : *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, dans la *Revue philosophique*, 1904, t. LVII, p. 523.

3. *Vers le positivisme*, pp. 1-4.

merveilleux, qui semble, au contraire, donner gain de cause au réalisme et à l'empirisme.

Jusqu'ici aucune de ces deux tendances n'a réussi à supplanter l'autre. Les prétentions de la philosophie à une connaissance purement *a priori* se sont avérées impuissantes ; puérile aussi la confiance de la pensée en ses seules ressources. Dans tous les domaines l'expérience est un moyen d'investigation indispensable : nul ne songe aujourd'hui à le contester. De son côté le savoir expérimental ne se suffit pas. Les efforts du positivisme pour éliminer la métaphysique ont complètement échoué. Auguste Comte proclamait la stérilité de la réflexion et l'inutilité d'une critique fondée sur des principes nécessaires, *a priori;* tout au plus réservait-il à la philosophie le soin de coordonner les résultats de la science et d'établir une classification rationnelle des diverses disciplines. Mais il n'a pu entraîner dans cette voie la pensée moderne, qui persiste à voir dans la réflexion et la vision intérieure le principe de toute certitude. Il y a là, en effet, une évidence première, qui l'emporte sur toutes les assertions du sens commun et de la science. Aussi bien A. Comte a-t-il été amené à lui rendre un hommage involontaire, en élaborant à son tour une doctrine qui va bien au delà du savoir expérimental.

Reste donc à concilier cette double tendance et à réaliser l'accord de la réflexion avec l'expérience, de la métaphysique avec la science. On y réussira en satisfaisant pleinement aux exigences de l'immanence sans s'arrêter à un niveau intermédiaire, en éliminant toute trace de réalisme sans la moindre défaillance. A condition d'être absolu, d'une pureté parfaite, l'idéalisme pourra fournir une base solide à un positivisme nouveau.

Tel est l'idéal qu'entrevoit M. Weber. La méthode à suivre en découle : établir d'abord par une dialectique régressive *la nécessité d'une immanence rigoureuse* (ch. I), fixer ensuite dans une étude positive *les conditions de cet idéalisme intégral* (ch. II). C'est la double étape que nous voudrions parcourir à sa suite, en y joignant un aperçu de sa conception du *Progrès intellectuel* (ch. III) et quelques *remarques* sur l'ensemble de la doctrine (ch. IV).

CHAPITRE PREMIER

NÉCESSITÉ DE L'IDÉALISME INTÉGRAL

Depuis l'avènement du kantisme la métaphysique est une théorie de la connaissance, une étude des conditions de la science, plutôt qu'une conception de l'univers. Son intérêt se porte moins sur les phénomènes de la nature que sur les jugements qui les expriment, moins sur les lois du monde que sur les méthodes permettant de les définir[1].

Ainsi envisagée la philosophie n'apparaît pas comme une discipline supra-scientifique, qui dispenserait de la recherche en chaque domaine particulier, ou qui canaliserait à son profit les mille courants de la curiosité humaine. Elle ne rejette aucune vérité établie, aucun jugement fondé sur l'expérience ou le raisonnement. Loin d'entrer en conflit avec le savoir positif, elle l'embrasse, au contraire, dans sa totalité et l'élève au rang de réalité suprême.

C'est pourquoi les vicissitudes de la science à travers les siècles, la diversité de son orientation constituent l'objet d'étude de la métaphysique. Mais, pour que l'histoire offre une matière à réflexion et un champ d'expérience, le philosophe ne doit pas se contenter d'un simple enregistrement et d'une pure relation des événements : noter les faits et les énumérer, ce n'est pas les comprendre. Il doit s'attacher aux idées scientifiques, tracer la courbe de leur évolution, dessiner l'enchaînement des divers schémas inventés par l'homme pour se représenter l'univers.

En ressuscitant ainsi le progrès historique de la science, l'esprit humain se révèle à lui-même et apprend à se connaître. Car cette méthode fait apparaître certains points fixes

1. *Vers le positivisme*, p. 221.

et certaines invariances, des centres de convergence, pour ainsi dire, autour desquels s'organise et cristallise la pensée des chercheurs durant un temps plus ou moins long : tel est aujourd'hui, par exemple, le rôle de l'atomisme. La métaphysique est ainsi appelée à devenir « une sorte de psychologie de la physique »[1].

Sous ce rapport l'histoire enseigne que l'immanence intégrale est un corollaire de la physique et de la biologie et que, par suite, les diverses formes d'idéalisme mitigé doivent être dépassées.

I

L'idéalisme implicite de la physique et de la biologie.

L'univers ne se révèle à nous qu'à travers les sens. Par leur action les objets déterminent, dans la conscience, des sensations externes ou perceptions, que d'instinct nous rapportons à des causes extérieures, indépendantes de nous; au morceau de fer rougi au feu nous attribuons spontanément les qualités de lumière et de chaleur[2].

Illusion puérile que la physique ne tarde pas à corriger. Lumière et chaleur ne sont que des mouvements de particules minimes, se propageant dans l'espace avec une vitesse vertigineuse : «... la tache colorée, située à une certaine distance, et la sensation de chaleur ont disparu »[3], pour faire place à un agrégat de molécules en effervescence, selon un rythme déterminé.

Cet enseignement reçoit une confirmation du renversement de perspective opéré par la physiologie. Le sens commun situe dans le fer rouge la raison suffisante de nos impressions et fait abstraction du facteur interne, purement passif à ses yeux. La biologie, au contraire, démontre l'origine subjective, mentale, des différents éléments de la perception.

D'abord la tache colorée que nous projetons au dehors dépend de la conformation et du fonctionnement de notre

1. L. Weber, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1923, pp. 164-166.
2. *Vers le positivisme,* p. 5.
3. *Ibid.*, p. 6.

appareil optique. Des vibrations lumineuses, c'est-à-dire de purs mouvements ébranlent l'extrémité des nerfs qui tapissent le fond de l'œil; ces frémissements se transmettent de proche en proche jusqu'au cerveau, pour y produire des phénomènes mystérieux, condition nécessaire et *suffisante* de la sensation. Point n'est besoin de recourir à une activité étrangère : dans l'hallucination, par exemple, l'objet extérieur en apparence n'a aucune réalité hors de nous[1].

De même le sentiment de la distance à laquelle nous situons le fer rouge est lié à la sensation musculaire de convergence des globes oculaires, sensation susceptible elle aussi de renaître en l'absence de tout agent étranger[2].

Il n'en va pas autrement de l'impression de lumière et de chaleur : le système nerveux est le facteur essentiel qui la fait naître. La preuve, c'est qu'elle peut se produire en dehors de toute excitation des nerfs de la périphérie et qu'inversement, dans certains cas pathologiques, l'excitation des nerfs de la périphérie ne déclanche aucune sensation : n'y a-t-il pas des lésions des centres nerveux qui entraînent l'anesthésie thermique[3]?

Nous pouvons donc énoncer en ces termes la thèse fondamentale de l'idéalisme empirique : « *Le monde extérieur, tel qu'il est affirmé immédiatement par les sens, n'existe pas en dehors du sujet sentant* »[4].

Ce premier résultat est provisoire, en attendant que la *réflexion* philosophique vienne l'éclairer et en développer toutes les conséquences. Le rôle du philosophe, il est vrai, ne consiste pas à recueillir de nouvelles données, mais à critiquer les jugements du physicien et du biologiste, pour dissiper l'at-

1. *Ibid.*, p. 6.
2. *Ibid.*, p. 7.
3. *Ibid.*, p. 7. Cette démonstration fait écho aux arguments de BERKELEY, substituant la sensation à la matière : *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. BEAULAVON et PARODI, Paris, Alcan, 1895, pp. 137, 142, 154, 159, etc...
4. *Vers le positivisme*, p. 9. « La réalité sensible, couleur, lumière, chaleur, sonorité, solidité, pesanteur, primitivement affirmée comme réalité extérieure ou *objective*, n'est que la réalité de la conscience, ou réalité *subjective* ». *Ibid.*, p. 9.

mosphère d'ontologie, que la nature même de leurs préoccupations crée autour d'eux. Il lui appartient, selon la formule de M. Brunschvicg, de « faire la police des préjugés »[1], toujours prêts à relever la tête. Comme la science montre que la « réalité sensible » n'existe pas en dehors de la conscience, la réflexion découvre que la « réalité physico-mécanique » n'existe pas en dehors de l'intelligence du savant[2].

Que devient, en effet, pour celui-ci le morceau de fer rouge initial? En premier lieu, un « schéma purement géométrique et mécanique, un centre de vibrations diverses »[3], un groupe de molécules, conçues de manière abstraite sous forme de points en mouvement. En second lieu, une image visuelle et une sensation de chaleur, c'est-à-dire des faits de conscience; et si la physiologie avait atteint le même degré de développement que la physique, si les mouvements du cerveau étaient aussi bien connus que ceux des corps inertes, un spectateur étranger caractériserait cette image et cette sensation par des schémas analogues aux schémas des molécules de fer incandescent : les points mobiles seraient alors les molécules constitutives de l'écorce cérébrale.

En résumé aux yeux du savant, la connaissance du fer rouge se ramène à deux systèmes de mouvements parallèles, localisés dans deux régions distinctes de l'espace : l'un constitue le fer rouge *en soi*, l'autre la *perception* du fer rouge et entre les deux s'établit une relation de cause à effet[4].

On le voit, dans la poursuite constante de l'inconnu, le savant regarde naturellement vers l'extérieur; il s'exprime en langage d'objet et substitue au monde des sensations subjectives un univers d'apparence plus consistante, l'univers de la matière et du mouvement. Mais, pour être plus subtil, ce réalisme scientifique n'est pas moins absurde que le réalisme du sens commun. Aussi la réflexion philosophique intervient-elle pour déceler la contradiction cachée sous cette notion de réalité physique et l'expulser hors du champ de la connaissance[5].

1. *Revue philosophique,* 1904, t. LVII, p. 525.
2. *Vers le positivisme,* p. 58.
3. *Ibid.*, p. 8.
4. *Ibid.*, p. 8.
5. M. Brunschvicg commente ainsi la pensée de M. Weber : « ...le physicien et

Dans l'intention de tout ramener au nombre et à la mesure, la physique moderne a adopté, en effet, pour la détermination des phénomènes une unité fondamentale, qui est désormais à la base de toutes les théories : *l'atome*. Le choix de cette notion permet de décomposer la matière en une multiplicité numérique et de transcrire les phénomènes en langage mathématique[1].

L'atomisme a cependant revêtu au cours de l'histoire une double forme : *dynamique* et *géométrique*, la première s'inspirant de la seule idée de force, la seconde s'exprimant en fonction de la figure et du mouvement. Or l'une et l'autre, étant inintelligibles dans une perspective réaliste, impliquent une vision idéaliste de l'univers.

Dans la première hypothèse, celle de Boscovich, suivi plus tard par Kant et Cauchy, la résistance est la propriété constitutive de l'atome; c'est un centre de forces répulsives et attractives. Ainsi dépouillé de toute étendue, l'atome ne peut conserver une apparence de réalité que si l'on adopte une conception *psychologique* de la force et si l'on imagine les êtres matériels sur le modèle des phénomènes de conscience, par analogie avec les sensations de pression et de tension musculaire. Sous peine de réduire l'univers à un fantôme géométrique, il ne suffit donc pas de s'en tenir à une notion *mécanique* de la force, conçue comme une grandeur originale liée à la masse et à l'accélération; il faut nécessairement se représenter le monde comme un système d'efforts et un ensemble de volontés diversement tendues, plus ou moins conscientes, en actions et réactions perpétuelles[2].

Dira-t-on, pour éviter cette conséquence, que la force est plutôt la *cause* du mouvement et que la pesanteur, par exemple, est une réalité qui produit d'une part la chute d'un corps et d'autre part une impression de résistance en nous, si nous essayons de le soulever? Échappatoire inutile! Ce serait encore

le physiologiste ont pu guérir le philosophe du réalisme sans s'en guérir eux-mêmes; ils ont fait évanouir le spectre de la sensation objective, mais ils n'ont pas vu que la chose elle-même, en tant que chose, disparaissait avec la sensation ». *Revue philosophique*, 1904, t. LVII, p. 524.

1. *Vers le positivisme*, p. 10.

2. *Ibid.*, pp. 10-12.

objectiver notre propre sentiment d'effort, en prêtant aux êtres matériels une sorte d'activité consciente et de vouloir semblable au nôtre; ce serait dédoubler la tension musculaire, une partie restant inhérente au sujet, l'autre paraissant s'en détacher[1].

Quelle que soit l'explication adoptée, l'origine sensible, partant subjective et interne de la notion de force, est donc incontestable[2]. L'atomisme *dynamique* est bien près de rejoindre le psychologisme de Maine de Biran[3].

La même exigence idéaliste est impliquée dans l'atomisme *géométrique*. Dernier terme auquel aboutit l'analyse de la matière, l'atome est ici insécable, indivisible par définition; il répond à une unité de masse constante et irréductible. Par ailleurs il est doué d'élasticité, c'est-à-dire susceptible de contraction et de dilatation; ce qui suppose évidemment un agrégat de particules plus petites, séparées par des vides, contraction ou dilatation résultant d'une diminution ou d'un accroissement des intervalles entre particules. Ainsi l'atome apparaît en même temps indivisible et divisé; c'est un tissu de contradictions.

Ces deux attributs incompatibles répondent à une double tendance, analytique et synthétique, de la raison humaine, à un double besoin d'explication; besoin d'une unité élémentaire, afin d'éviter la régression à l'infini dans la division de la matière; besoin aussi d'éléments composants qui soient des corpuscules concrets, perceptibles, dès lors composés. Preuve que l'atome n'a pas d'existence objective, indépendante de l'esprit; c'est un symbole, un concept enveloppant deux schèmes opposés, inconciliables et néanmoins également indispensables[4].

Dans sa double orientation, dynamique et géométrique, l'atomisme démontre donc « l'idéalisme implicite de la physique moderne »[5].

Et cette conclusion, tout nous porte à la généraliser. Après avoir renversé les idoles du réalisme vulgaire, la science ne

1. *Ibid.*, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 12.
3. *Ibid.*, p. 19.
4. *Ibid.*, pp. 26-29.
5. *Ibid.*, p. 30.

les remplace pas. L'univers qu'elle construit n'a pas la consistance de l'univers du sens commun. D'abord les éléments qui le composent sont le jouet d'un perpétuel devenir; ils se succèdent sans arrêt; aucun d'eux n'offre un caractère définitif. Le progrès du savoir est à ce prix. De plus les concepts auxquels la science aboutit en dernière analyse, matière, force, mouvement, espace, n'ont qu'une réalité idéale : ce sont de purs symboles, des instruments de systématisation, des créations de l'esprit[1].

L'attitude *positiviste* et *relativiste* du savant en face du monde exclut toute préoccupation métaphysique, surtout ontologique. Renonçant à la poursuite illusoire de l'être absolu, il se cantonne dans la recherche des relations constantes entre les phénomènes. Aux réalités en soi il substitue les lois physiques, qui définissent les rapports entre nos actions et les phénomènes de la nature, l'adaptation de notre conduite au cours anticipé des événements. Le positivisme scientifique n'aspire qu'à la réussite de ses prévisions. Il soutient que la relation nécessaire et mutuelle de l'esprit et des choses constitue l'être véritable. Affirmation qui ruine les objets de la connaissance vulgaire et les substances de l'ancienne ontologie, au profit du devenir. « Elle est donc au premier chef une affirmation idéaliste »[2].

II

Insuffisance des formes mitigées d'idéalisme.

Si l'idéalisme doit être un corollaire de la science, il n'en est pas moins vrai que les systèmes qui portent ce nom dans l'histoire ont échoué à remplir un tel rôle. Après des étapes plus ou moins longues, ils se sont arrêtés sur le chemin de l'immanence intégrale, reniant ainsi leur première origine. « Idéalismes inconséquents », et sous cette étiquette M. Weber range, entre autres doctrines, l'empirisme de *Stuart Mill,* le criticisme de *Kant,* le monadisme de *Renouvier* et le panthéisme de *Fichte.*

1. *Ibid.*, p. 54.
2. *Ibid.,* pp. 33, 34, 54.

Une première forme d'idéalisme, adoptée par *Stuart Mill*, sous le couvert de l'empirisme, consiste d'abord à résoudre les propriétés visibles des corps en sensations et en images, bref en états de conscience, puis à les rattacher, en vertu du principe de causalité, à une réalité extérieure matérielle, dont elles ne seraient que l'apparence ou le signe. Quelle qu'en soit l'étoffe mystérieuse, nous savons du moins que la matière est située dans l'espace[1], qui offre en dernière analyse l'aspect d'un immense contenant, antérieur à tout contenu. Supprimez par la pensée tous les corps existants, l'espace qui les renfermait subsiste encore. C'est ce caractère de réceptacle universel qui lui imprime un cachet particulier d'objectivité et de réalité indépendante de l'esprit[2].

Subjectiviste à bien des égards, cette attitude s'embarrasse néanmoins dans les contradictions du réalisme spatial. Le réel se divise ainsi en deux tronçons : matière et conscience, l'une située dans l'espace, l'autre dans la durée. Comment dès lors la première pourrait-elle exercer sur la seconde une action quelconque? Il faudrait pour cela admettre que l'étendue est cause de l'inétendu, que les relations spatiales sont la source des relations temporelles, en un mot, que l'espace est la raison d'être de la durée. Le mystère de la communication des substances prend ici une acuité encore plus vive que dans le dualisme cartésien[3].

En outre cette scission de la réalité en deux éléments opposés a provoqué une double interprétation aussi invraisemblable l'une que l'autre. Conformément à la tradition qui confère à la cause seule l'existence absolue au détriment de l'effet, certains ont conclu que la matière inconnaissable constitue la vraie réalité, le fond des choses; la substance répandue dans l'espace infini, insondable, est seule revêtue d'un caractère nécessaire. Quant à la conscience, n'existant pas sans ses images, elle dépend de la matière et n'est qu'un accident heureux dans l'univers, une apparence, un phénomène, voire un épiphénomène.

D'autres, au contraire, ont pensé que les états internes du

1. *Ibid.*, p. 37.
2. *Ibid.*, pp. 34, 60.
3. *Ibid.*, pp. 38, 41.

sujet sont l'unique donnée saisissable et irréductible : l'objectivation des sensations en un monde extérieur n'étant qu'un mode d'activité de la conscience, la matière tend à devenir une apparence, une projection de l'esprit. L'univers se résout en un système d'images subjectives, tout se ramène à des états de conscience et à la conscience de ces états.

Agnosticisme ou subjectivisme, voilà l'alternative impérieuse qui s'impose à l'idéalisme empirique[1].

De ces deux solutions la première enveloppe une contradiction, car inconnaissable et inconditionnée par définition, la nature n'en serait pas moins connue à titre de cause et conditionnée par la relation qui l'unit à ses effets[2]. La seconde implique un réalisme subtil, le réalisme des images intérieures, érigées en éléments constitutifs de la conscience, éléments antérieurs à elle et indépendants, comme l'oxygène et l'hydrogène par rapport à l'eau[3].

Quoi qu'il en soit, la source dernière de tous ces paradoxes est dans la méconnaissance du caractère idéal de l'espace. Puisque celui-ci est le présupposé indispensable de toutes les perceptions, Kant conclut avec raison qu'il ne saurait se réduire à une de leurs déterminations; il est une condition que le sujet leur impose *a priori*, une forme pure de la sensibilité. Ce raisonnement de l'*Esthétique transcendantale* consacre la rupture définitive de la philosophie avec le sens commun[4].

En reconnaissant dans l'espace et le temps des formes de la sensibilité et dans les catégories la part de l'entendement, *Kant* a exclu du champ de la pensée tout germe de réalisme spatial et d'objectivité absolue. La relativité de la connaissance devient désormais une norme universelle, la perception de l'objet apparaît fatalement conditionnée par l'activité du sujet. Voilà peut-être le progrès le plus important que la philosophie ait enregistré depuis l'antiquité. Mais après avoir imprimé à la métaphysique un si bel élan, Kant n'a pas eu la force de le soutenir jusqu'au bout. Par un étrange retour

1. *Ibid.*, pp. 73, 74.
2. *Ibid.*, p. 47.
3. *Ibid.*, pp. 103, 104.
4. *Ibid.*, pp. 36, 67-70.

de la dialectique idéaliste sur elle-même, il rétablit la chose en soi, au prix d'une flagrante contradiction[1].

L'objet, dit-il en effet, n'est déterminé en nous que par l'action conjuguée de la sensibilité et de l'entendement. La loi est générale et ne souffre aucune exception : rien ne peut être connu qui ne soit donné dans une intuition et subsumé dans des catégories. Or la chose en soi échappe par définition à toute intuition et à toute catégorie. Ailleurs cependant, Kant soutient avec une égale fermeté que si nous ignorons absolument la nature de la chose en soi, nous savons néanmoins *qu'elle affecte nos sens et produit en nous des représentations.* Qu'est-ce là, sinon lui appliquer la catégorie d'existence, de réalité, de causalité ou du moins de relation? Voilà bien « la contradiction même de l'agnosticisme »[2] : une réalité absolument inconnaissable ne laisse pas que d'être connue sous certains rapports.

En face des *formes a priori,* le criticisme laisse subsister une *matière* de la connaissance, un donné extérieur et hétérogène à l'esprit. C'est le contenu de l'intuition sensible, la trame brute sur laquelle les catégories brodent leur dessin. Outre l'apport du sujet, il reste donc dans l'objet un résidu, qui est la part du non-moi et le signe indestructible de sa réalité. Le dualisme est installé au cœur du kantisme [3].

Peut-être l'explication de ce paradoxe doit-elle être cherchée dans le subjectivisme anthropocentrique qui est l'âme de ce système. Le foyer de perspective universelle, la source de la science et de la métaphysique réside dans l'esprit, non pas individuel, mais humain cependant. Or l'esprit humain dépend nécessairement de l'existence phénoménale des individus et par suite, des lois de l'espace et du temps ; il est subordonné à l'apparition de la vie sur la terre, essentiellement périssable, variable, limité, sans valeur absolue. L'écueil du phénoménisme empirique est ici à fleur d'eau.

1. « Et voici qu'après s'être élevé au degré supérieur où l'espace lui-même disparaît en tant que réalité objective, le même philosophe, qui a fait faire à la réflexion cet immense progrès, se laisse à son tour prendre au piège du réalisme et fait une chute encore plus profonde dans les contradictions de l'agnosticisme ». *Ibid.*, p. 77.

2. *Ibid.*, p. 78, 79.

3. *Ibid.*, p. 192.

On espère y échapper grâce à l'hypothèse d'une intelligence transcendante qui jouirait d'une réalité supra-sensible, supérieure aux phénomènes et même aux noumènes. Mais comme on déclare, par ailleurs, que l'usage *doctrinal* de cette supposition demeure interdit, on n'aboutit qu'à l'agnosticisme.

Contingent ou insaisissable, tel apparaît l'esprit dans le cadre du criticisme : l'une et l'autre solution l'empêchent d'être le fondement et le soutien de toute réalité [1].

En résumé Kant a inauguré une méthode originale et sûre, orienté la pensée dans une direction nouvelle et posé des principes destinés à bouleverser la mentalité réaliste; mais son éducation intellectuelle et les préjugés traditionnels lui ont masqué l'étendue et la portée de la réforme accomplie [2].

L'une des principales conséquences de cette révolution a été la résurrection de la métaphysique leibnizienne : le système de *Renouvier* est né de l'exploitation des idées contenues en germe dans la monadologie par les principes du criticisme [3]. La réalité fondamentale est la monade, c'est-à-dire une substance simple, excluant toute composition d'éléments étendus ou préexistants, en un mot, toute composition spatiale et temporelle. C'est « un composé *qualitatif*, ou un sujet de relations internes, *subjectives* » [4]. Le monde est la synthèse de ces divers sujets, plus ou moins conscients et libres, une hiérarchie d'existences pour soi et de fins en soi [5].

Conception originale, qui répond à des préoccupations d'ordre moral et religieux. L'unité d'une substance universelle, le panthéisme en un mot, compromet, en effet, l'autonomie et la responsabilité de la conscience, en supprimant toute destinée individuelle. L'homme cesse d'être une fin en soi; ses efforts vers la perfection se ramènent à la tendance

1. *Ibid.*, p. 89-91.
2. *Ibid.*, p. 80.
3. De propos délibéré M. Weber néglige la partie épistémologique du système, pour s'attacher exclusivement à l'ontologie, ou plutôt aux thèses de la *Nouvelle Monadologie* (*Ibid.*, p. 125).
4. Renouvier et Prat, *La Nouvelle Monadologie*, p. 1, citée par L. Weber, *Vers le positivisme*, p. 125.
5. *Vers le positivisme*, p. 127.

à l'unité, au détriment de la distinction des personnes. L'idéal moral implique donc la croyance à la réalité absolue de l'esprit individuel et à l'existence future, sinon actuelle, d'une cité des esprits [1].

Cette hypothèse de Renouvier dénote un progrès sur les doctrines purement destructives et révèle un louable souci de définition positive du réel. Loin d'être numérique et quantitative, la simplicité de la monade est plutôt qualitative et psychique. Elle exprime l'unité du moi et son indivisibilité. La conscience envisagée dans la multiplicité des êtres sentants et pensants prend la place de la réalité matérielle et étendue. L'influence de Descartes et le souvenir du *Cogito* sont ici manifestes : *Je pense, donc je suis*, mon existence d'être pensant devient la vérité suprême, ainsi que la réalité fondamentale [2].

Cependant malgré ses attaches kantiennes, ce système va à l'encontre des principes de l'idéalisme. D'une part la conception d'un Dieu créateur, cause première et transcendante, marque un retour à une métaphysique réaliste [3]. D'autre part l'hypothèse de monades individuelles et distinctes se heurte à des obstacles insurmontables.

Après avoir affirmé le *Cogito*, Renouvier s'engage, en effet, dans une interprétation dogmatique, qui l'érige en substance et en personne. Or l'unité, l'individualité, la substantialité ne sont pas des caractères que l'analyse découvre dans l'acte de pensée, mais des catégories, c'est-à-dire des fonctions mentales, correspondant aux jugements synthétiques *a priori* de Kant ; ce ne sont pas des réalités qui tombent sous l'expérience, mais des formes établies par déduction transcendantale. Leur rôle se borne à imposer un cadre à l'objet et une condition à l'idée que nous en avons. En faire des réalités, « c'est reprendre les habitudes de raisonner de l'ancienne métaphysique et croire que les choses existent comme nous les pensons, mais non parce que nous les pensons » [4]. Conclure du jugement sur le moi à son existence, c'est commettre

1. *Ibid.*, p. 128, 129.
2. *Ibid.*, p. 141.
3. *Ibid.*, p. 130, 134.
4. *Ibid.*, p. 145.

un paralogisme analogue à l'argument ontologique, qui passe de l'idée d'être nécessaire à sa réalité. La nécessité du *Je pense* n'entraîne pas l'existence de la substance *moi*, indépendante de l'acte de pensée.

A plus forte raison, l'hypothèse d'une multiplicité de monades extérieures et semblables à moi est-elle invérifiable et sans fondement métaphysique. « En effet, nulle expérience n'est un critérium infaillible de l'existence d'autres consciences que la mienne »[1]. Je ne puis l'établir qu'au moyen d'une induction probable, par interprétation de signes, à la lumière de ma propre expérience psychologique. J'éprouve des sensations et des images, en un mot, des représentations et je groupe certaines d'entre elles autour d'un sujet pensant, de la même manière que j'imagine un sujet des qualités sensibles, un corps visible et tangible. De part et d'autre je suis le jouet de la même loi d'objectivation : « L'interprétation des signes de conscience n'est pas moins empirique que celle qui consiste à prendre la réalité de mes sensations pour la réalité d'un non-moi »[2].

Aussi bien n'y a-t-il aucune raison de s'arrêter dans cette œuvre de spiritualisation du monde extérieur, comme en témoigne l'animisme ou l'hylozoïsme de quelques religions grossières. Pourquoi certaines images auraient-elles, à l'exclusion des autres, le privilège de révéler un sujet conscient? « ... pourquoi le système de représentations que j'appelle un *homme* ou un *animal* serait-il un signe de conscience plus évident et plus sûr que le système de représentations que je nomme une *pierre* »[3]? En concevant tous les êtres à l'image de l'esprit humain, le panpsychisme paraît plus concret et moins vide que l'agnosticisme de Kant ou de Spencer, alléguant un X inconnaissable, une chose hétérogène à la pensée.

A cet égard le monadisme marque un progrès de la dialectique idéaliste. Pour avoir compris que toutes les propriétés de la matière, même les plus générales comme l'étendue, sont l'œuvre de l'esprit, il a conclu légitimement à la nécessité de concevoir toute réalité sur le type spirituel.

1. *Ibid.*, p. 146.
2. *Ibid.*, p. 146.
3. *Ibid.*, p. 147.

Mais hâtons-nous d'avouer que cette solution n'est au fond qu'un compromis avec le sens commun; cet idéalisme mitigé est aussi inconséquent que le réalisme vulgaire. C'est un réalisme des esprits, qui trahit les mêmes préjugés, la même optique grossière, les mêmes raisonnements puérils. La monade, dernier refuge de la fiction ontologique, devient la réplique dans le plan spirituel de l'atome imaginé par le physicien; les esprits, les âmes, les consciences ne font que prendre la place des êtres matériels[1]. Du moment que l'on retient la chose en soi, peu importe l'étoffe dans laquelle elle est découpée. Vaincue sur un point, l'illusion spatiale reparaît sur un autre. Après avoir projeté dans l'espace ses représentations, le moi finit par détacher l'opération qui en fait la synthèse, c'est-à-dire la conscience de l'existence. Il peuple ainsi l'univers d'autres *moi* conçus à son image. Le monadisme n'est qu'un stade provisoire de l'idéalisme[2].

La même constatation s'impose à propos d'autres rejetons du criticisme, comme le volontarisme de Schopenhauer[3], ou le panthéisme de Hegel[4]. Seul *Fichte* semble avoir satisfait à la logique du kantisme et posé la clef de voûte de l'idéalisme, en rejetant totalement l'hypothèse de la chose en soi. A ses yeux la dualité de la matière et de la forme dans le phénomène s'évanouit, l'une et l'autre étant l'œuvre exclusive de l'esprit : c'est le sujet qui en se limitant pose un objet. Le *Moi,* voilà l'unique réalité, qui dépasse et absorbe toutes les autres, qui les engendre de son propre mouvement, par le seul développement de son essence[5].

Évidemment le moi ne désigne pas ici la conscience individuelle, contingente et bornée, mais l'unité supérieure de la pensée, l'esprit absolu, infini, sans lequel l'intelligence hu-

1. *Ibid.*, p. 148. Voir aussi pp. 170, 173, 351.
2. *Ibid.*, p. 149. « Pas plus que l'univers matériel, et pour les mêmes raisons, l'esprit, ou le monde des esprits, n'est transcendant aux affirmations qui lui donnent une signification ; il n'est pas plus en soi la raison de l'intelligibilité de l'entendement que l'univers matériel en soi n'est la raison de l'intelligibilité des phénomènes ». *Ibid.*, p. 351.
3. *Ibid.*, pp. 92-101.
4. *Ibid.*, pp. 113-124.
5. *Ibid.*, pp. 105, 107.

maine ne serait pas, car elle ne se penserait pas[1]; « il signifie l'union indissoluble de l'idée et de l'être, l'indivisibilité originelle du réel et de la pensée du réel, qui ne permet pas de poser absolument l'un indépendamment de l'autre; il signifie encore l'unité et l'universalité de la pensée, qui est, parce qu'elle se pense, et qui se pense parce qu'elle est »[2].

Loin d'être une entité cristallisée, susceptible d'être déterminée et posée en face de l'esprit, le moi est la loi de la relation sujet-objet et de l'oscillation perpétuelle entre l'un et l'autre; c'est la pensée en mouvement : « En tant qu'il crée le réel en se limitant par un *non-moi*, il exprime la loi de la réflexion »[3]. C'est un principe d'unification qui supprime le dualisme de l'être existant hors de la pensée et tient désormais la place que l'ancienne métaphysique assignait à la substance.

Mais, après avoir énoncé aussi clairement l'axiome fondamental de l'idéalisme intégral, Fichte n'a pas réussi à le maintenir dans sa pureté initiale. A l'en croire, la genèse du réel s'explique par une sorte de choc éprouvé par le moi au cours de ses développements successifs; les différentes perceptions, par des arrêts du moi dans le mouvement réflexif. Or comment le moi peut-il subir des heurts et des arrêts,

1. *Ibid.*, p. 107.

2. *Ibid.*, p. 106. Afin de définir avec plus d'exactitude cette notion centrale de *moi absolu*, le fils de FICHTE a rédigé le commentaire suivant à l'intention du lecteur français, en tête de la traduction de la *Méthode pour arriver à la Vie bienheureuse*, par BOUILLIER, pp. 26 et s. : « Ainsi, c'est une erreur, c'est une opinion superficielle et empirique de croire qu'il peut y avoir un être quelconque en dehors du savoir, car alors pourrais-je savoir cet être et en parler? C'est encore une erreur de croire qu'il peut y avoir un savoir en dehors de l'être, car comment serait-il savoir? Comment serait-il autre chose qu'une imagination vide? Mais, au contraire, ces deux choses se pénètrent mutuellement... Donc l'unité absolue, ce principe suprême de toute variété, de toutes les antithèses ramenées à l'antithèse suprême de l'être et de la conscience, ne peut pas plus être posé dans l'être que dans la conscience qui lui est opposée, pas plus dans la chose que dans la représentation de la chose. Dans le premier cas, ce serait un réalisme exclusif; dans le second, un idéalisme subjectif également exclusif. On ne peut le poser que dans le principe de l'indivisibilité absolue du savoir et de l'être; principe qui est en même temps le principe de leur distinction primitive ». Ce texte, cité par M. WEBER (*Vers le positivisme*, p. 106), nous avons tenu à le transcrire tout au long, parce qu'il éclaire d'une vive lumière l'idéalisme logique que nous exposerons dans la suite.

3. *Ibid.*, p. 108.

s'il est seul? « La contradiction est flagrante »[1], conclut M. Weber. A son tour Fichte revient à l'ontologie classique : « Après avoir supprimé la chose en soi, il crée une nouvelle chose en soi, le moi absolu »[2], dont le sujet et l'objet sont des modalités. De plus, il confère l'existence à un non-moi qui, ne pouvant plus être nié ni absorbé, crée une résistance définitive à l'unification totale.

*
* *

Tels sont les enseignements de l'histoire, que M. Weber résume dans sa conception du sens commun, de la science et de la philosophie : trois degrés de connaissance, qui engendrent autant de visions différentes de l'univers, de plus en plus voisines de l'idéalisme intégral.

Sous l'influence de l'imagination et du langage, le sens commun croit spontanément à la réalité d'un monde extérieur, qui n'a nul besoin d'être perçu ou affirmé pour subsister dans l'espace[3]. Compréhension vulgaire des choses, suffisant à la plupart des actes de la vie courante, mais toujours incertaine et contradictoire.

Dans ce lot d'idées plus ou moins confuses une sélection s'opère; le sens de la vérité s'affine, l'affirmation devient plus précise et plus ferme, les lois logiques sortent peu à peu du chaos où elles préexistaient à l'état d'obscurs instincts : l'esprit scientifique a pris naissance[4]. Ignorant et savant continuent à juger et surtout à agir de la même façon, mais la signification qu'ils prêtent à leur attitude est toute différente : l'un estime que ses appréciations sont immédiatement dictées par des réalités extérieures, l'autre sait, au contraire, que le monde est un ensemble de représentations bien liées, ordonnées entre elles, immanentes à la conscience[5].

Imaginez une sélection plus délicate encore s'exerçant dans le même sens au sein des idées scientifiques, une réflexion

1. *Ibid.*, p. 110.
2. *Ibid.*, p. 112.
3. *Ibid.*, p. 207.
4. *Ibid.*, p. 331.
5. *Ibid.*, pp. 295, 296.

sur la portée de l'expérience dissipant avec plus d'énergie le mirage de l'être en soi : voilà la métaphysique. Elle ne renonce pas à la science, mais seulement à la signification que lui confère une ontologie surannée, « qui en est restée aux croyances du sens commun »[1]. Depuis la fin du XVIIIe siècle, l'histoire de la pensée est en quelque sorte le récit des efforts tentés pour déjouer les ruses d'un réalisme subtil et vaincre ses perpétuelles reprises. La dialectique idéaliste a progressivement dissipé les derniers vestiges d'une réalité que la science laisse encore subsister. Les lois de la pensée ont cessé d'être des formes adaptées à une matière hétérogène, pour devenir les lois mêmes de l'être.

1. *Ibid.*, pp. 331-333, 5, 155, 382, 388.

CHAPITRE II

L'IDÉALISME LOGIQUE

Les divers systèmes dont nous venons de parler sont « des idéalismes incomplets et inconséquents », car « ils s'arrêtent tous à des degrés déterminés de la réflexion et n'embrassent pas sa loi même, qui est l'infinité »[1]. La logique de l'immanence oblige à les dépasser et établit l'identité rigoureuse de l'être à son affirmation. Le principe de l'être ne peut faire qu'un avec le principe de la certitude. A cet enveloppement total de la réalité par la pensée aboutit nécessairement le progrès de la réflexion.

Désormais le terrain est déblayé pour une construction doctrinale. Tâche nouvelle, complément indispensable de la critique à laquelle nous nous sommes tenu jusqu'ici, car une démonstration par l'absurde apporte rarement pleine satisfaction à l'intelligence. L'analyse demande à être confirmée par la synthèse[2]. Afin de montrer que l'idéalisme intégral n'est pas une attitude négative, une méthode de destruction ou d'abstention, M. Weber entreprend l'élaboration méthodique d'un système, s'élevant du *Cogito* initial jusqu'au « réalisme du Savoir ».

En raison de son identité avec la pensée, l'être ne peut avoir, dit-il, qu'une existence logique. Il acquiert toutefois un premier degré d'extériorité grâce à la catégorie de cause qui engendre le monde extérieur. Puis un retour vers les sciences particulières éclaire cette synthèse abstraite : l'analyse de l'expérience et de la vérité dans le domaine mathématique et physique confirme, en effet, la thèse fondamentale

1. *Vers le positivisme*, p. 157.
2. *Ibid.*, p. 160.

de l'identité de l'être à la pensée. L'idéalisme aboutit ainsi à un résultat positif, au « réalisme du Savoir »[1].

I

Le *Cogito*, fondement de toute réalité.

La première question qui se pose est celle de la réalité fondamentale, au point de départ de la métaphysique. Précisément l'exigence idéaliste, qui domine l'histoire de la pensée, élimine certaines méthodes et trace à la philosophie sa voie au milieu des écueils.

On s'imagine souvent qu'en succédant aux systèmes traditionnels, l'idéalisme est tenu d'apporter une solution positive à tous les problèmes imaginés par le dogmatisme ontologique. On lui demande, par exemple, de scruter le secret de l'être, d'en décrire la genèse et de tenter une déduction logique des catégories, à la manière de Hegel. Mais en s'engageant dans cette aventure, il trahirait son véritable esprit. A vouloir établir par la dialectique, sans le concours du savoir positif, l'enchaînement des lois essentielles de la pensée, la réflexion s'égare dans le domaine de la fiction. Une synthèse des catégories serait contradictoire, car elle préviendrait les résultats de la science et supposerait l'achèvement complet du savoir humain, qui est un perpétuel devenir[2]. La science suppose certaines notions *a priori* et nécessaires, des *catégories* en un mot, au delà desquelles il n'y a pas lieu de remonter[3] La déduction est donc incapable d'établir le point de départ de la métaphysique.

L'introspection n'y réussit pas davantage. L'expérience interne présente, en effet, les mêmes déficits que l'expérience externe : elle transforme les phénomènes de conscience en choses, subsistant hors des jugements qui les posent. En poursuivant le réel au fond de la conscience sensible, de l'émotion ou de l'appétit, la réflexion ne l'atteint pas plus que l'œil armé du télescope ne le saisit dans les profondeurs de l'azur[4].

1. *Ibid.*, pp. 326, 327.
2. *Ibid.*, p. 376.
3. *Ibid.*, p. 159.
4. *Ibid.*, p. 325.

La psychologie n'est pas antérieure à la logique. La distinction du sujet et de l'objet est une opération de second temps; elle présuppose la catégorie d'être, qui est à la racine de toute pensée, puisque toute opération mentale enveloppe la notion d'être [1].

A défaut de la dialectique synthétique et de l'expérience interne ou externe, par quelle méthode pourra-t-on rejoindre la réalité fondamentale?

La philosophie est née du jour où l'homme, dépassant les données immédiates, a cherché sous le flot mobile et insaisissable des apparences un fond solide, stable, échappant à la contradiction. Tous les grands systèmes du passé ont été inventés pour expliquer les phénomènes, c'est-à-dire les rattacher par un lien causal ou logique à une réalité moins décevante, à l'existence absolue, en soi et pour soi [2]. Tentation naturelle, inévitable. Les doctrines idéalistes elles-mêmes ont laissé subsister la dualité de l'apparence et du réel, du phénomène et du noumène, du signe et de la chose signifiée, du sujet et de l'objet [3]. Les derniers vestiges de l'illusion dualiste se glissent jusque dans l'idée que l'on conçoit de la *réflexion*, envisagée en tant que fait, comme une opération de dédoublement. Le point de départ de la métaphysique ne peut pas être un *fait*, puisqu'il est le principe de l'existence des faits; ce n'est pas, à proprement parler, une réalité, mais la *loi même de la réflexion* [4].

La vraie philosophie affirme l'unité de l'être et son identité à tous ses degrés et rejette dès lors toute dualité entre l'idée et le réel. Derrière l'idée il n'y a rien [5]. L'existence c'est la pensée, la réflexion, la *forme du jugement*, indépendamment de son contenu. Le *Cogito* voilà le principe fondamental.

Essayons d'en préciser la nature, en montrant qu'il n'y a

1. L. Weber, *L'Idée d'être*, dans le *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1902, pp. 5, 6.

2. *Vers le positivisme*, p. 157.

3. *Ibid.*, p. 166.

4. La réalité fondamentale « est l'intériorité même, le repliement sur soi, de la réalité qui subsiste après l'analyse et l'analyse de l'analyse puisqu'elle est, en même temps que l'objet de l'analyse, l'analyse à son tour envisagée objectivement ». *Ibid.*, p. 387.

5. *Ibid.*, pp. 173, 174.

pas de réalité extérieure à la pensée, qu'il faut s'en tenir à une interprétation strictement idéaliste du *Cogito,* et qu'enfin l'unique existence est *l'existence logique.*

Un être qui subsisterait au delà de l'idée est une contradiction manifeste : il serait, par définition, en dehors du champ de la pensée, irréductible à la pensée, sa négation, et cependant il ne pourrait être défini que par la pensée, à l'aide de concepts [1]. Hypothèse absurde, reposant sur la vieille métaphore de l'*image*, qui est censée refléter un modèle différent de soi [2]. L'arbre, la table que je pense ne peuvent jouir d'une existence indépendante de mon esprit : « Sans l'intelligence qui le construit, sans les sensations et les images qui le composent, le phénomène s'évanouit » [3].

Le jugement porte nécessairement sur des idées. Quand on dit qu'il s'étend aux choses, on sous-entend évidemment les *idées de choses,* car une chose ne peut être l'objet d'une affirmation qu'à condition d'être pensée [4]. D'où l'on voit qu'il est impossible de franchir le cercle de la pensée; l'espérer est aussi absurde que de vouloir s'élever en ballon au-dessus de l'atmosphère terrestre [5]. Si ce mot pouvait avoir un sens, le réel serait « l'être extra-logique et irrationnel » [6], « le pur inintelligible » [7]. Étant par définition ce qui posséderait l'existence en dehors de la connaissance, il ne peut être connu comme existant; ce n'est que « le fantôme éternellement reparaissant du non-être » [8].

Il n'y a donc qu'une seule attitude à prendre à son égard : « le *nier* purement et simplement » [9]. Si le problème du réel, hantise perpétuelle de la philosophie, est insoluble, ce n'est

1. *Ibid.,* pp. 162, 163, 182.
2. *Ibid.,* p. 167.
3. L. WEBER, *L'évolutionnisme physique,* dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1893, p. 429.
4. *Vers le positivisme,* p. 163 «... ce qui est connu ne peut pas être extérieur à l'idée, ce qui est affirmé ne peut pas être étranger à l'affirmation ». *Ibid.*, p. 168.
5. *Ibid.,* p. 163.
6. *Ibid.,* p. 247.
7. *Ibid.,* p. 364.
8. *Ibid.,* p. 164.
9. *Ibid.,* p. 159.

pas seulement parce qu'il a été mal posé, mais avant tout parce que son objet est une chimère : le réel n'existe pas indépendamment de l'affirmation qui le pose[1].

De ce principe évident découle la signification qu'il faut donner au *Cogito* initial. Sous peine de retomber dès l'abord dans le réalisme, cette première affirmation doit tenir le milieu entre Charybde et Scylla, en évitant avec soin le double écueil de la pensée personnelle et impersonnelle.

Cogito, ergo sum; traduire : *Cogito, ergo sum res cogitans,* affirmer la réalité objective de la conscience, d'un moi substantiel et individuel, ce serait isoler le sujet *je* de l'acte même de pensée, pour le poser devant la réflexion à titre de fait; ce serait déterminer la pensée par un attribut et supposer l'existence préalable d'un *moi*, dont la connaissance serait une fonction[2].

Sans doute le *Cogito* entraîne invariablement la forme personnelle de l'affirmation; il se dédouble spontanément en sujet et objet. Mais s'ensuit-il que ces deux éléments possèdent l'existence par la vertu propre de leur signification? A le croire on aboutirait à d'étranges paradoxes : « Aussitôt posé, le sujet devient l'objet; il cesse d'être le sujet, d'être de la pensée en acte, la pensée en soi, pour devenir la *chose*, le fantôme du réalisme et de l'ontologie »[3]. Je pense, mais j'ignore ce que je suis indépendamment de cette détermination qui me définit et épuise mon expérience. Le *moi* de la conscience n'est pas plus un être absolu que le *non-moi* de la perception[4].

Le *Cogito* n'exprime que la réalité d'un acte, l'acte de pensée, l'existence du sujet en tant que tel, « c'est-à-dire la possibilité de la conscience réfléchie... Ce n'est que par un abus de langage que nous croyons objectiver ce qui est, par essence, rebelle à toute objectivation, à savoir la conscience du sujet »[5]. Évitons de confondre la certitude *logique* de

1. *Ibid.*, p. 158.
2. *Ibid.*, p. 142.
3. *Ibid.*, p. 144. Voir aussi pp. 171, 206, 351, 352.
4. *Ibid.*, pp. 84-88.
5. L. Weber, *Sur diverses acceptions du mot loi dans les sciences et en métaphysique* (*Revue philosophique*, 1894, t. 37, p. 530).

l'être nécessaire avec la certitude *psychologique* du moi pensant[1].

Faut-il, sous ce prétexte, aller à l'extrême opposé et faire du *Cogito* l'expression de la pensée *impersonnelle ?* Faut-il traduire : *Cogito, ergo sum : Il y a de la pensée?* Évidemment non, car ce serait projeter la pensée dans un milieu extérieur, dans l'espace, et concevoir toutes choses sur ce modèle. Réalisme moniste, qui érige la pensée en une réalité première, universelle, en un principe générateur de la nature et de l'esprit, réalités de second ordre[2]. Nous voilà sur la voie du panthéisme avec Spinoza, ou de l'idéalisme impersonnel avec Fichte, Hegel et Lachelier[3].

Ainsi les deux interprétations contraires du *Cogito* inclinent également au dogmatisme. La première isole le sujet et la personne, la seconde, la pensée ; l'une et l'autre rétablissent les entités du réalisme[4]. Or, ne l'oublions pas, nous sommes au premier moment de la réflexion, qui ne sera un principe réformateur et fécond qu'à condition d'exclure toute assertion dogmatique[5].

Poser le moi avant la pensée ou la pensée avant le moi, c'est détruire la profonde harmonie du *Cogito* et dès lors, inévitablement en altérer la vérité : « Personnel dans son expression, mais impersonnel dans sa signification, le jugement de la réflexion affirme le moi et la pensée comme un couple inséparable. Vouloir remonter jusqu'à l'existence en soi de l'un ou l'autre des deux termes, pris séparément, c'est vouloir, par le jugement, rompre l'unité du jugement et saisir un absolu par delà la nécessité absolue elle-même »[6].

Reste à conclure que le *Cogito* n'est que l'expression évidente de l'opération réfléchie et de la certitude logique. La pensée se prouve à elle-même son existence en tant qu'acte : elle s'affirme à titre de pensée et d'être, en d'autres termes, elle se pose comme pensée explicite et discursive[7].

1. *Vers le positivisme*, p. 208.
2. *Ibid.*, p. 159.
3. *Ibid.*, pp. 142, 143.
4. *Ibid.*, p. 145.
5. *Ibid.*, p. 143.
6. *Ibid.*, pp. 145, 146.
7. *Ibid.*, p. 142.

Or quel est le caractère essentiel de cet acte, sinon l'affirmation pure et simple de l'existence réfléchie sur soi? C'est l'existence se démontrant par son affirmation même, la position de la catégorie d'être; rien de plus. Affirmation privilégiée, qui ne laisse place à aucun doute, car douter de l'existence, ce serait douter de l'acte même qui la pose dans le discours[1].

L'expression la plus rigoureuse qu'on puisse donner du *Cogito,* celle qui met en vive lumière son évidence inébranlable, est la suivante : « Il y a des choses, il existe quelque chose, car, s'il n'existait rien, la proposition même qui affirme qu'il existe quelque chose ne serait pas donnée et n'existerait pas »[2].

Il y a de l'être, jugement premier, qui présente les caractères d'une *nécessité a priori,* supérieure à toute expérience[3]. Sa négation, en effet, implique une contradiction : nier l'existence, c'est affirmer l'existence de la proposition négative elle-même[4], c'est affirmer ce que l'on nie en paroles et nier ce que l'on affirme. Cette contradiction, pour être mise en lumière, ne présuppose aucune condition préalable; elle résulte du seul fait que l'idée primitive est, par nature, tout entière affirmation[5]. Il est impossible au sujet pensant de supprimer la pensée[6]. L'être adéquat à son affirmation, à l'acte qui le pose, est l'être nécessaire[7].

Cette nécessité du *Cogito* prime toutes les autres en sa qualité de principe générateur universel, pleinement autonome. N'ayant pas un contenu déterminé, n'énonçant aucune vérité particulière, ce jugement les déborde toutes et les embrasse dans son infinité[8]. C'est l'affirmation pure, générale, l'affirmation en soi, la catégorie supérieure à toutes

1. *Ibid.,* p. 161.
2. *Ibid.,* p. 162.
3. *Ibid.,* p. 374.
4. L. Weber, *L'idéalisme logique,* dans la *Revue de Méta. et de Mor.,* 1897, p. 682.
5. *Vers le positivisme,* pp. 357, 360.
6. L. Weber, *Revue philosophique,* 1894, t. 37, p. 529.
7. L. Weber, *L'idée d'être,* dans le *Bulletin de la Soc. franc. de Philos.,* 1902, p. 6.
8. *Revue de Méta. et de Mor.,* 1897, p. 682.

les autres, « la pensée en tant que forme abstraite de toute existence »[1]. Indépendante de toute prémisse, elle se pose par elle-même, par la signification que lui donne la réflexion. Aux réalités particulières elle ne doit rien; c'est elle, au contraire, qui les fait exister « en vertu du principe de l'être nécessaire, ou, si l'on préfère, de la relativité de tout être particulier à l'égard de l'être en général, et de l'intériorité des êtres par rapport à l'être »[2]. Voilà l'idée inengendrée, rigoureusement première; c'est une génération spontanée, ce qui donne antérieur à tout donné, un commencement absolu au delà duquel il est impossible de remonter, parce que la pensée s'abîmerait dans le néant. Avant qu'il y ait un moi ou un non-moi, une idée et son objet, il faut qu'il y ait de l'être[2].

L'être ainsi conçu n'est donc pas un donné extérieur à la pensée, mais son caractère constitutif, essentiel. Au début de la réflexion il y a identité rigoureuse entre les deux. Cette existence immanente à la pensée, nous l'appellerons désormais *existence logique*, car toute sa réalité consiste à être affirmée et posée dans le discours[3]; elle participe à l'être même de l'énonciation[4] : « L'existence, qui se pose ainsi d'une manière absolue et sans contenu déterminé, qui, rebelle à toutes les négations parce qu'elle les enveloppe toutes, renaît à chaque réflexion sur soi et à chaque jugement sur le jugement, est l'existence logique ou être »[5].

L'existence logique, voilà donc l'étoffe dans laquelle est taillée toute réalité, car une chose n'existe que dans la mesure où elle est affirmée. Voilà l'être pur et immédiat, l'affirmation que présuppose tout concept et qui pourrait se réduire à la simple particule : *oui*[7]. Voilà le contenant universel de tous les êtres, comme l'espace est le contenant de tous les corps[8].

1. *Vers le positivisme*, p. 235.
2. *Ibid.*, p. 362.
3. *Ibid.*, p. 236.
4. *Ibid.*, p. 162.
5. *Revue de Méta. et de Mor.*, 1897, p. 684.
6. *Ibid.*, p. 682.
7. L. Weber, *Le principe de non-contradiction comme principe dialectique*, dans la *Revue philosophique*, 1897, t. 43, p. 279.
8. L. Weber, *Idéalisme et positivisme*, dans le *Bulletin de la Soc. franc. de Philos.*, 1904, p. 167.

C'est pourquoi les jugements de réalité « sont toujours faux par ce qu'ils affirment; ils sont toujours vrais en tant qu'ils affirment. Ce qu'ils affirment, en effet, c'est l'existence objective ou la chose en soi, et la réflexion dénonce aussitôt l'illusion produite par cet *affirmé* qui prétendrait dépasser son affirmation même. Mais, en tant qu'ils affirment, ils affirment l'être, ils sont affirmation de l'être, ils sont l'être et, conséquemment, pleinement certains »[1].

On le voit, tous les jugements renferment un principe commun, qui ramène sans cesse leur extériorité apparente à une intériorité réelle. Car il est nécessaire « que l'objet de l'affirmation soit une affirmation et que l'affirmation soit une affirmation d'affirmation »[2]. En d'autres termes la réflexion, qui est l'essence du jugement, rétablit continuellement l'affirmation et son objet sur le même plan.

Cette identification initiale de la pensée et de l'existence n'est nullement un essai de définition, puisque l'une et l'autre échappent également à toute définition. Elle ne s'écarte pas de la tradition philosophique, qui voit dans l'existence le *donné* pur, le donné en soi; mais elle la corrige en réagissant contre l'illusion d'optique intellectuelle qui localise ce

1. L. Weber, *Revue de Méta. et de Mor.*, 1897, p. 690.

2. *Ibid.*, p. 696. Un exemple emprunté à ce même article aidera à comprendre cette réduction perpétuelle de l'être à son affirmation. Soit la proposition qui définit le déterminisme universel : « Le monde est régi par des lois ». Prise en elle-même, elle exprime une réalité qui paraît jouir d'une existence indépendante, elle érige les lois du monde en choses en soi. Mais, puisque c'est là un jugement, nous savons que l'existence ainsi posée est purement logique, immanente à l'énonciation elle-même : c'est une *affirmation* d'être et non une réalité absolue. En rigueur de termes cette proposition signifie donc : « C'est une loi d'affirmer que le monde est régi par des lois ». Ainsi la réflexion reporte toute la vérité de l'objet sur le jugement qui l'exprime et cet objet (c'est-à-dire le déterminisme de la nature) ne possède plus d'autre vérité que celle de ce jugement posant sa propre loi.

Faisons un pas de plus dans l'analyse réflexive. Cette seconde proposition : « C'est une loi d'affirmer que le monde est régi par des lois » est encore un jugement ou un être logique : « Et, en conservant le sens primitif, on voit qu'on recommence à énoncer une loi, une loi supérieure, la loi de la loi des lois du monde. De réflexion en réflexion, il ne subsiste plus à la fin que cette proposition : « une loi est », ou, ce qui est équivalent, « la loi (en général) est », laquelle peut indéfiniment être considérée comme objet et se répéter sans trêve. La vérité en soi de la loi, la nécessité de son existence, se résolvent dans la vérité de l'être indéterminé et la nécessité d'affirmer quelque chose en général ». *Ibid.*, p 689. Tout est affirmation et il n'y a qu'affirmation : *Ibid.*, p. 696,

donné *au delà* du jugement et imagine derrière la connaissance discursive un fait premier, qui serait la réalité non pensée[1].

L'idéalité absolue de l'être[2] est une acquisition définitive sur laquelle l'humanité ne reviendra pas. A quelque hauteur que s'élève la réflexion philosophique, elle ne quitte pas le sol de la pensée discursive, le terrain logique[3]. C'est à l'intérieur du système des idées, avec les seules relations d'idée à idée, qu'elle construit le sujet et l'objet, la science et l'univers, car l'intelligence n'est jamais qu'en face de sa propre activité[4]. « L'histoire, la critique, la psychologie et la sociologie elle-même nous démontrent de plus en plus clairement que les religions, les dieux, les idéaux de la morale, ainsi que les sciences théoriques, sont les créations d'un principe unique qui va se développant dans le sens d'une réflexion toujours plus approfondie sur soi et d'une conscience toujours plus sûre de sa propre destinée »[5].

Comment concevoir ce principe? Sur le modèle d'un être particulier et fini? Ce serait être dupe de l'illusion réaliste, qui imagine une sorte d'espace transcendant, englobant l'universalité des êtres. Substance objective, l'Esprit y serait immergé à la manière d'un corps très subtil, d'une matérialité raréfiée, pour ainsi dire. Quelle erreur! La pensée n'est pas une réalité déterminée, une chose singulière parmi les autres. Sans doute, lorsqu'elle se prend elle-même pour objet, le mirage spatial la guette : elle est naturellement exposée à raisonner sur son propre compte comme sur les êtres de l'expérience, au moyen des concepts qui en sont extraits; mais, s'il est impossible de supprimer cette illusion, on peut cependant réussir à la dominer; tel un halluciné raisonnable qui, conscient de son état, ne se laisserait pas effrayer par les fantômes qui le harcèlent[6].

1. *Vers le positivisme*, p. 162; *Revue de Méta. et de Mor.*, 1897, p. 686.
2. *Vers le positivisme*, p. 219.
3. *Ibid.*, p. 164.
4. *Ibid.*, p. 199. Voir É. Chartier, *Étude critique : Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1904, p. 97.
5. L. Weber, *La France au point de vue moral*, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1900, p. 380.
6. *Vers le positivisme*, p. 88.

La Pensée est impersonnelle, absolue, infinie; elle se dédouble et se produit en quelque sorte elle-même, chaque fois qu'elle se prend pour objet[1]; en d'autres termes, « elle est l'objet toujours en puissance, et jamais complètement réalisé; elle est l'infinité des degrés de la réflexion que la réflexion identifie avec soi »[2]. Infinité qui n'est évidemment pas actuelle et saisissable dans sa totalité numérique, pour ainsi dire, — il y aurait contradiction à cela —; elle est en puissance, car elle exprime l'impossibilité de poser des bornes au développement de l'idée et au devenir de la science[3].

Ainsi défini comme « la réalité concrète de l'action et du progrès », l'Esprit ou la Pensée mérite, selon M. Weber, d'être appelé Dieu : « Et quel Dieu plus véritable, à la fois plus proche de nous et plus élevé au-dessus de nos têtes, serait plus digne de notre adoration que ce Dieu vivant entre tous? »[4].

II

La formation du monde extérieur.

Au point de départ de la métaphysique l'affirmation de l'être en général est l'œuvre d'une intuition unique de l'esprit. Mais cette opération initiale est loin de demeurer stérile. Informe et homogène au premier abord, l'existence logique enveloppe néanmoins des modes innombrables; elle se différencie graduellement dans une implication sans fin de formes, de genres et d'espèces, en vertu de la loi de non-contradiction; elle s'enrichit indéfiniment de déterminations nouvelles et réalise ainsi une œuvre de perpétuelle création. La réflexion comporte une infinité de degrés, comparables à des sphères concentriques.

Notre intention n'est pas de dénombrer tous les modes particuliers que peut revêtir l'existence logique, car ils sont inépuisables. Qu'il nous suffise de parcourir la première étape de cette

1. « C'est la loi de l'existence logique de s'affirmer à elle-même et de se dédoubler indéfiniment, sans rien perdre de son homogénéité et sans jamais sortir de son domaine illimité ». *Ibid,*, p. 172-174, 363.
2. *Ibid.*, p. 87.
3. *Ibid.*, pp. 180, 385.
4. *Revue de Méta. et de Mor.*, 1900, p. 380.

diversification. Aussi bien est-ce la plus importante de toutes, puisqu'elle aboutit à la création de la réalité objective. Après avoir défini l'objet dans une perspective idéaliste, nous décrirons l'influence de l'idée de cause dans la formation du « monde extérieur ».

*
* *

Entre un évènement réel et la connaissance que nous en avons, le sens commun et la science établissent une différence profonde de nature. Le fait est l'objet absolu, fixe, d'une représentation sujette à des changements et à des nuances variés. La foudre est tombée sur la maison : voilà un fait immuable, quelle que soit la diversité des concepts qu'il provoque chez les victimes intéressées, les témoins indifférents ou les lecteurs qui l'apprennent par la voie du journal. La réalité est parfaitement définie une fois pour toutes, l'idée, au contraire, essentiellement variable[1].

Telle est la conception paradoxale du sens commun, profondément imprégnée de réalisme. Elle implique l'existence de choses extérieures à l'esprit, qui néanmoins ne peuvent être posées que par lui, sous forme de concepts. Elle suppose au moins qu'au delà des représentations individuelles se dresse une sorte de modèle idéal, auquel elles doivent toutes se conformer sous peine d'erreur; en dehors des images relatives et mouvantes des consciences particulières, il existerait une idée absolue et stable, qui serait le fait réel[2].

« L'idéalisme logique rompt avec cette tradition d'erreur »[3]. L'hétérogénéité de la représentation et de l'objet, l'irréductibilité de l'un à l'autre, sont inconciliables avec ses principes fondamentaux.

La distinction entre la pensée et l'existence doit être maintenue, à condition cependant de recevoir une tout autre signification : ce sont deux aspects différents d'une même réalité. La pensée, qui à l'origine s'identifie à l'existence, peut la dégager de soi par réflexion et la poser à titre d'objet,

1. *Ibid.*, p. 181.
2. *Ibid.*, p. 182.
3. *Ibid.*, p. 167.

créant ainsi une certaine dualité intérieure à la conscience[1]. L'objet n'est donc pas un être absolument distinct; il marque une opposition relative au sein de l'idée[2], une scission provisoire entre l'être et son affirmation[3].

Contenant en puissance le couple sujet-objet, la pensée est également orientée dans un sens ou dans l'autre, comme une ligne dans deux directions contraires[4]. L'intelligence peut cependant dissocier l'être formel du jugement et l'être affirmé par le jugement, l'acte de représentation et son contenu, en d'autres termes, le point de vue de l'idée et celui de l'existence[5]. D'un côté la notion d'objet est implicite et n'a pas encore été dégagée par l'esprit; de l'autre elle est explicite et l'intelligence s'y applique délibérément[6]. Ainsi la distinction entre l'idée et son objet n'est qu'un rapport « entre deux sphères contiguës de la réflexion »[7]. L'objet est une autre idée située à un degré inférieur et intérieur de la réflexion; réciproquement l'idée est un autre objet, élevé à un degré supérieur de la réflexion. Et la pensée peut glisser à son gré de l'un à l'autre, sans se quitter jamais : quand elle cherche à s'affirmer elle-même, en d'autres termes, quand elle poursuit le pur intelligible, l'objet s'idéalise et l'on s'élève dans la hiérarchie des idées. Si, au contraire, elle tend à se nier partiellement, à s'oublier et à s'absorber dans la poursuite du réel, les idées s'objectivent et l'on avance dans le sens opposé des degrés d'objectivité[8]. Ce mouvement est sans limites dans une direction ou dans l'autre : « L'espace logique est infini, comme l'espace géométrique »[9].

1. *Ibid.*, p. 124.
2. *Ibid.*, p. 159.
3. *Ibid.*, p. 217. L'objet étant strictement relatif au sujet qui perçoit, toute sa réalité consiste dans le fait d'être perçu. Il ne jouit donc pas de l'indépendance inconditionnelle, de l'existence absolue, que semble exprimer l'affirmation explicite. Sa distinction du sujet est purement logique; elle s'exerce dans les limites de l'acte de perception : L. WEBER, *Idées concrètes et images sensibles*, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1896, p. 44.
4. *Vers le positivisme*, p. 168.
5. *Ibid.*, p. 295.
6. *Ibid*,, p. 163.
7. *Ibid.*, pp. 167, 169.
8. *Ibid.*, p. 167.
9. *Ibid.*, p. 167.

Ainsi en cherchant l'être, la pensée ne trouve qu'elle-même. L'être est immanent à la réflexion[1]. Il ne lui apparaît extérieur que si elle s'arrête à un degré déterminé, en oubliant sa propre loi d'expansion illimitée[2]. C'est alors que l'esprit le conçoit comme une borne à son activité, une contrainte et une négation. Mais, ne l'oublions pas, la ligne de démarcation ainsi tracée entre l'idée et le réel est psychologique, nullement ontologique : elle est intérieure à la sphère de la pensée et marque un moment de la réflexion[3]. On comprend dès lors qu'elle présente un caractère essentiellement provisoire et relatif : elle varie sans cesse et ce devenir est un signe du progrès de l'esprit. C'est à la science et à la métaphysique qu'il appartient, à chaque instant de leur développement indéfini, de faire le départ entre les domaines respectifs de l'idée et du réel, « qui se déterminent perpétuellement l'un l'autre, et auxquels des limites fixes ne sont pas assignables »[4].

*
* *

Puisque telle est la signification de l'objectivité, d'où vient à certaines idées le privilège d'être promues au rang de réalité, par opposition aux fictions subjectives? En d'autres termes, s'il n'y a que de la pensée, comment naît la croyance à un monde *extérieur?*

M. Weber répond d'un mot que l'idée de cause engendre cette persuasion, en imprimant au contenu de la perception le sceau de l'objectivité. Attribuer l'existence à un objet, « c'est l'investir de la fonction de causalité, c'est le considérer comme cause ou comme effet, et lui assigner une place dans l'enchaînement des phénomènes »[5].

De toutes les convictions spontanées ou scientifiques la

1. « La Pensée primitivement s'oppose au Réel, comme l'être au non-être, mais, de même que le non-être se nie en s'affirmant, la Pensée s'affranchit du Réel à mesure qu'elle le pénètre ». L. WEBER, *Revue de Méta. et de Mor.*, 1899, p. 444.

2. L. WEBER, *Études critiques: La Modalité du jugement par M. Léon Brunschvicg*, dans *la Revue de Méta. et de Mor.*, 1898, p. 496.

3. *Vers le positivisme*, p. 366.

4. *Ibid.*, p. 163.

5. *Ibid.*, p. 193.

plus indéracinable, en effet, est la croyance à une réalité subsistant hors de la conscience, sans avoir besoin d'être affirmée ni perçue. Pour le sens commun et aux yeux du savant, le monde extérieur a les apparences d'un donné indépendant de moi : c'est le non-moi[1]. D'accord sur son existence, le réalisme se demande comment la nature pénètre dans l'esprit pour s'y réfléchir, et le criticisme, comment elle se plie à son action pour devenir un phénomène. Quant à l'idéalisme logique, il renonce d'emblée à l'objet absolu, corrélatif du sujet absolu et s'en tient à la pensée pure, identique à l'être et riche de toutes ses modalités. Dans une telle perspective le problème de l'adaptation ne se pose ni du côté de l'esprit, ni du côté des choses[2].

Reste cependant à expliquer, sans sortir de la conscience, la différence incontestable qui existe entre la vision d'un incendie et une hallucination.

Suffit-il pour cela de recourir aux impressions visuelles, auditives, musculaires, etc. et à leurs répercussions sur l'activité humaine? Une fiction imaginaire, dit-on parfois, ne provoque pas de sensations actuelles, ne déclanche aucune opération volontaire; elle n'éveille que de vagues souvenirs et des images d'actions possibles, composées de lambeaux du passé. L'expérience d'une maison en flammes, au contraire, s'accompagne de vifs sentiments de brûlure d'épouvante, de fuite, de dommages subis. De l'une à l'autre, il y a toute la distance qui sépare l'imagination de l'action, le rêve de la réalité.

A l'encontre de cette théorie, M. Weber note d'abord que « la différence *vécue* n'est pas la différence *pensée*, et qu'entre les deux, il y a précisément le saut du non-être à l'être »[3]. Puisque seul *l'être logique* existe, puisque le sens commun et la science ne disposent d'aucun autre instrument que de la pensée, on ne peut définir le réel qu'au moyen de concepts. Le spécifier par un caractère « extra-logique, c'est-à-dire par l'inexprimable et l'impensable », ce serait renoncer à la raison et à l'idéalisme.

1. *Ibid.*, p. 207.
2. *Ibid.*, p. 198.
3. *Ibid*,, p. 184.

D'autant plus que la sensation ne présente d'elle-même aucun trait distintif particulier. Une description de l'incendie peut faire naître une hallucination aussi vive qu'une vision objective et déterminer les mêmes angoisses et les mêmes mouvements de fuite. Si elle se prolonge au point de faire sombrer ma raison, je pourrai avoir la même conviction et passer par les mêmes états d'âme que les victimes du sinistre. Sans doute l'accord cessera d'exister entre mes idées, ma conduite et celles de mon entourage; une lutte perpétuelle, un déséquilibre constant en résultera, mais qu'importe! « La contradiction exaspère plutôt qu'elle n'apaise le délire »[1].

D'ailleurs le critère de l'action n'a qu'une valeur pratique. Il suppose lui-même une condition préalable : l'accord des représentations entre elles. Tel est précisément pour beaucoup de philosophes le signe distinctif de la réalité. A l'état isolé les sensations n'ont aucune objectivité : c'est leur liaison dans le temps, leur harmonie, qui leur donne ce caractère. Les faits se prouvent les uns par les autres : le passé reçoit l'approbation du présent, qui attend la garantie de l'avenir. Tandis que « l'hallucination fausse » heurte mon contexte psychologique et se perd dans les remous de ma conscience, « l'hallucination vraie » s'insère exactement dans le système de mes représentations et y prend une place que les apports ultérieurs ne dérangeront pas. Le critérium du réel n'est donc jamais définitivement arrêté, il s'affirme et se confirme avec le progrès des événements. Il consiste en une cristallisation des phénomènes de conscience, qui s'étend et se raffermit au cours du temps, sans jamais s'achever[2].

Après avoir rapporté cette solution, M. Weber fait remarquer que son caractère empirique la rend insuffisante. La séparation du réel et de la fiction y demeure, en effet, indécise, provisoire et le sens commun aspire à une coupure nette et définitive : « Le signe usuel de la réalité objective ne saurait être, par conséquent, une vérification progressive, une harmonie exposée à tout instant à se rompre, mais une sorte

1. *Ibid.*, p. 185.
2. *Ibid.*, p. 185.

d'étiquette fixée à demeure, visible et immédiatement déchiffrable »[1].

Reste à conclure qu'au critérium *empirique*, il faut substituer un critérium *logique*[2]. Ce sera la *causalité*. Une idée revêt les caractères du réel, dès lors qu'elle se place sous le signe de la catégorie de cause et qu'elle apparaît comme un lien unissant nécessairement d'autres idées. C'est uniquement par la croyance à une cause étrangère de mes sensations que la vision d'un incendie diffère d'une hallucination[3].

Essayons de définir le rôle de causalité dans la formation du monde extérieur,

Le mécanisme spontané de la perception nous amène à attribuer à la représentation un objet que nous projetons au dehors[4]. Mais sachant que cet objet n'est lui-même qu'une idée, nous dédoublons celle-ci à son tour pour lui donner un nouvel objet et ainsi de suite à l'infini. L'objet absolu recule sans cesse dans la série des idées, à mesure que l'intelligence s'évertue à le saisir. Ce jeu stérile ne pouvant satisfaire l'instinct pratique du sens commun, la notion de cause vient à propos arrêter cette régression indéfinie. Elle se substitue à toutes les idées que la réflexion démasque successivement derrière la représentation initiale et elle objective celle-ci d'un seul coup. Cette fuite éperdue des idées démontre, en effet, « l'impossibilité de formuler un critérium logique du réel autrement que par une décision logique et une sorte de convention qui est l'institution de la catégorie elle-même »[5]. Affirmer la cause, c'est donc décréter qu'une

1. *Ibid.*, p. 186.

2. Dans le *Vocabulaire*, de M. LALANDE, à l'article *objectif*, note, LACHELIER fait également remarquer que dans une perspective idéaliste l'objet n'est pas précisément une représentation commune à tous les hommes, car des esprits qui rêveraient ensemble le même rêve n'en seraient pas moins dans l'erreur; l'objet est le *fondement même de l'accord des esprits*, une représentation *de droit* par opposition à une représentation *de fait*.

3. *Vers le positivisme*, pp. 186, 190.

4. « La perception est à l'origine de notre idée du monde extérieur; nous le créons en projetant hors de nous la sensation ». L. WEBER, *Revue philosophique*, 1894, t. 37, p. 522. La connaissance consiste dans l'objectivation de données élaborées par nous.

5. *Vers le positivisme*, pp. 187, 198.

idée « est l'idée de quelque chose de réel objectivement et non d'une fiction, parce qu'elle est *l'idée d'une cause* », c'est remplacer « l'infinité en puissance par une *position* logique et une affirmation déterminée de l'être »[1]. Telle est la première fonction de la causalité : elle établit l'objet en face du sujet et fait du monde une réalité *agissant sur moi.*

Ce n'est pas tout ; elle a un second rôle à exercer dans la nature : elle confère aux objets eux-mêmes une activité causale *mutuelle*. En s'enchaînant entre eux dans une sucession nécessaire, qui est la causalité objectivée et extériorisée par l'esprit, ils acquièrent une existence vraiment indépendante du sujet. Entre le défilé incohérent des images du rêve et la série ordonnée des phénomènes objectifs, il n'y a pas d'autre différence qu'une liaison causale; à propos de ces derniers seulement nous pouvons dire : tel fait étant donné, tel autre suivra nécessairement. La flamme de l'incendie réel entraîne la perte de mes biens, tandis que perçue en rêve, elle ne laisse aucune trace dans ma vie au réveil.

Ainsi l'univers ne se révèle à moi que sous la forme d'actions ou réactions entre les phénomènes, et de liaison nécessaire entre mes idées d'aujourd'hui et celles de demain : « La réalité objective ne m'apparaît comme un pouvoir étranger à ma spontanéité pensante que parce que je la doue de la faculté de s'engendrer en quelque sorte elle-même et de vivre parallèlement à ma vie mentale une vie dont tous les moments découlent nécessairement les uns des autres »[2]. C'est la loi de causalité qui opère « cette auto-génération du réel ».

On peut donc conclure qu'elle est le fondement de notre croyance au monde extérieur, le criterium de la réalité, « la catégorie fondamentale de la connaissance »[3], bien plus, la condition première de l'existence des choses. Supprimez la notion de cause et aussitôt le monde extérieur s'évanouit, puisqu'il n'est que la cause de nos sensations et la série des

1. *Ibid.*, pp. 187, 188. « L'idée de l'incendie réel, par opposition à celle de l'incendie imaginaire, est l'idée d'un point de départ d'actions et de perceptions qui se déroulent dans le temps, c'est-à-dire l'idée d'une idée investie d'un pouvoir créateur auquel le moi est assujetti et dans l'exercice duquel il n'intervient pas ». *Ibid.*, p. 188.

2. *Ibid.*, p. 188.

3. *Ibid.*, p. 189

phénomènes ou des idées reliées dans le temps par la causalité. En dehors de là l'univers n'est qu'une abstraction, que n'éclaire plus aucune lueur de pensée cohérente [1].

Étant une catégorie de l'esprit, la notion de causalité ne provient pas de l'expérience, qui la présuppose, au contraire : elle est *a priori*. Il y aurait pétition de principe à lui supposer un ordre de choses préexistant, car pour constituer la première notion de cause, on ferait appel à une cause antérieure. C'est précisément le propre de l'idée *a priori* de se dépasser toujours elle-même et de se retrouver dans les concepts imaginés pour l'établir : « La cause ne s'explique que par soi, elle n'admet pas d'origine, elle est un absolu commencement dans l'ordre de l'existence logique » [2]. Demander comment elle affleure à la conscience, ce serait rechercher comment l'être en général devient le non-moi ; « c'est là un élément du Savoir et une donnée première proposée à la réflexion » [3]. Expliquer son origine, ce serait expliquer l'être, dont elle est la modalité objective : « un non-sens » [4]. Nous l'avons déjà fait remarquer, la genèse de l'idée de cause au sein de l'idée en général n'est que l'apparition d'une détermination ou, selon l'expression de M. Weber, d'une *signification* nouvelle, c'est-à-dire une création de la pensée.

La pensée vit, en effet, et progresse par la génération de nouveaux concepts et l'enrichissement des modes de l'être. Précisément de l'ensemble des objets du savoir, certaines notions capitales se détachent, qui révèlent particulièrement l'activité créatrice de l'esprit et que pour cela on nomme *a priori* : ce sont les catégories [5]. Fonctions nécessaires à la

1. *Ibid.*, pp. 200, 217.
2. *Ibid.*, p. 194.
3. *Ibid.*, p. 199.
4. *Ibid.*, p. 199.
5. *Ibid.*, p. 217. En dehors des catégories d'être et de cause, dont nous avons déjà parlé, citons celle de substance : outre les modalités extérieures et spatiales qu'engendre la notion de cause, la position initiale de l'être enveloppe, en effet, une multiplicité qualitative d'existences logiques. Un double rapport s'établit dès lors entre les idées : un rapport d'inhérence à l'être nécessaire, dont elles sont des aspects divers et un rapport de liaison temporelle, qui les rend successives. Ainsi les idées apparaissent comme des modifications différentes d'un être qui demeure identique (car l'affirmation est toujours identique à elle-même,

pensée et inhérentes au langage, les catégories sont « des données irréductibles et indispensables à toute connaissance et à toute réflexion »[1].

Kant y voyait des *formes* de l'esprit, attendant une *matière* préalable et un donné hétérogène, contenu de l'intuition sensible. Selon l'idéalisme logique, les catégories font plus qu'encadrer le réel : elles l'épuisent en lui conférant non seulement l'intelligibilité, mais l'être. En dehors d'elles, il n'y a rien et elles se suffisent totalement : leur fonction s'exerce « dans une sorte d'autoproduction et de génération de soi par soi »[2]. « Il y a des catégories, parce qu'il y a du nécessaire, et de l'*a priori* dans l'être »[3].

III

L'expérience et la vérité selon l'idéalisme.

Par des détours plus ou moins sinueux toutes les avenues de l'idéalisme logique rejoignent leur point de départ, l'unité absolue de la pensée et de l'être dans une immanence intégrale. Mais cette thèse semble en contradiction avec la science, qui suppose sans cesse un donné multiple, inépuisable, irréductible à l'esprit. D'autant plus qu'en remontant jusqu'à la source de la réflexion, nous n'avons considéré que l'être en général; à dessein nous nous sommes abstenu d'étudier ses modalités particulières et originales, de pénétrer dans le domaine des découvertes scientifiques; nous avons négligé la

et revêt néanmoins des significations successives. Ce sujet des modifications, c'est la substance : « Le changement exprime la diversité et la substance exprime cette identité dans la diversité résultant de ce qu'un être particulier, quel qu'il soit, participe néanmoins toujours de l'être nécessaire ». *Ibid.*, pp. 208, 209.

1. *Ibid.*, p. 326. Nous envisageons ici les catégories du point de vue logique, qui s'attache à leur nécessité, à leur universalité et à leur immutabilité. Sous l'aspect psychologique et linguistique, elles apparaissent, au contraire, subordonnées au devenir de la science et sujettes à des transformations : entre elles et les concepts issus de l'expérience, il n'y a pas dans ce cas un fossé infranchissable, comme l'imaginait le criticisme, mais une différenciation progressive et jamais achevée : *Ibid.*, p. 375.

2. *Ibid.*, p. 193.

3. *Ibid.*, p. 376.

formation et le progrès des catégories de second plan, qui donnent à la connaissance concrète sa physionomie.

A moins de s'exposer à une nouvelle offensive du réalisme sous le masque de la science, la métaphysique a donc une seconde tâche à remplir : incorporer le savoir positif au mouvement dialectique et à la vie logique, en montrant que le seul moyen d'éviter la contradiction est de l'interpréter en fonction de l'idéalisme[1]. Il appartient à la réflexion philosophique d'instituer une critique de la science et de ses méthodes.

Or, selon la remarque de Kant, confirmée par un siècle de merveilleuses découvertes d'ordre théorique ou pratique, toutes nos connaissances ont leur racine dans l'expérience. Voilà l'atmosphère dans laquelle vit et se développe le savoir humain. C'est donc le problème de l'expérience et de la vérité que nous devons envisager : sa solution comporte une vision idéaliste du monde et l'immanence de l'être à la pensée.

*
* *

On conçoit d'ordinaire l'expérience comme un enregistrement passif de données extérieures, ou la consultation d'une autorité étrangère imposant son avis par contrainte, ou bien la rencontre d'un univers et d'un esprit, indépendants l'un de l'autre[2]. Kant lui-même y voyait l'application de formes préexistantes à une matière d'origine mystérieuse. Autant d'hypothèses, qui sont un tissu de contradictions à base de réalisme.

C'est en fonction de la science qu'il faut définir l'expérience. Et puisque A. Comte a montré la spécificité et même une certaine irréductibilité des diverses branches du savoir, on peut distinguer, pour ainsi dire, autant de modes de l'expérience, autant de notions de la réalité que de sciences différentes. Malgré leur variété toutes ces conceptions présentent un

1. *Ibid.*, pp. 219-221. Voir L. BRUNSCHVICG, *Revue critique : Vers le positivisme absolu par l'idéalisme de L. Weber*, dans la *Revue philosophique*, 1904, t. 57, pp. 531, 532.

2. L. WEBER, *Idéalisme et positivisme*, dans le *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1904, p. 151 ; *Vers le positivisme*, p. 227.

caractère commun d'immanence à la pensée. Ainsi une double série d'analyses montre que ni en *mathématique*, ni en *physique* l'expérience n'atteint une réalité indépendante de l'esprit.

En dépit des apparences contraires, le raisonnement *mathématique* n'offre pas une chaîne de déductions analytiques, reliant des propositions nécessaires. Il comporte une large part de constatation et de contrôle.

Un jour le mouvement spontané des concepts, qui définit la vie de la pensée, fait jaillir une hypothèse dans l'imagination créatrice du savant toujours en éveil[1]. Au premier abord elle ne présente que les signes de la possibilité; elle ne *devient nécessaire* qu'au moyen de la vérification. Or c'est là une opération de l'esprit. Il s'agit, en effet, d'éprouver cette idée nouvelle, de voir si elle est de nature à s'adapter à l'ensemble des connaissances antérieures, si elle peut s'insérer dans le contexte de la science déjà acquise; en d'autres termes, est-ce une idée véritable plongeant ses racines dans la structure des disciplines mathématiques, ou bien une pure fiction, une pseudo-idée?

Tant que dure l'épreuve, l'issue en est cachée, mais le succès ou l'échec dépend néanmoins « exclusivement des propriétés des nombres, c'est-à-dire, des relations que la science a implicitement instituées entre eux en les créant »[2]. C'est tout le système qui décide de l'adoption ou du rejet de l'hypothèse envisagée, ce sont les jugements anciens qui soumettent à leur contrôle le jugement nouveau.

Mais en même temps, par choc en retour, le savoir déjà acquis subit une contre-épreuve, qui tend à le consolider. De deux choses l'une : ou bien la fausseté de l'hypothèse apparaît au grand jour et le mathématicien, obligé de l'écarter, se voit acculé à corriger le contexte qui l'a fait naître et d'une certaine façon l'ensemble de ses théories. Ou bien, au contraire, la légitimité de l'hypothèse se vérifie et celle-ci passe sans transition de la pure possibilité à la nécessité; elle s'élève au rang de définition mathématique : « Le système des idées arithmé-

1. *Vers le positivisme*, pp. 261, 262.
2. *Ibid.*, p. 262, 265.

tiques, enrichi, après s'être un instant détendu, prêté, par une sorte d'élasticité intérieure, à l'effort de l'invention, reprend aussitôt sa rigidité et redevient ce qu'il était avant, un ensemble solidaire, où il n'y a place ni pour le possible, ni pour le réel extérieur au système, mais seulement pour le nécessaire en vertu de sa constitution propre » [1].

De ces observations il résulte que le fait mathématique n'est ni antérieur ni étranger au système entier. C'est ce système qui lui a donné le jour et il n'en est sorti qu'à titre provisoire, pour subir une confrontation, l'antithèse devant être le prélude de la synthèse. Quand on y réfléchit, on constate que le fait particulier implique la totalité de la science, à laquelle il s'agrège en la modifiant « et qu'il n'engendre une vérité nouvelle qu'autant qu'il est, à un point de vue inverse, *un aspect nouveau des vérités anciennes*, une figure momentanément non reconnue du connu »[2].

Concluons donc que l'expérience n'est pas le choc d'une réalité autonome, apportant une confirmation à la mathématique, en dehors de sa propre participation[3]. Elle apparaît comme un rapprochement et un contrôle mutuel des idées, à la lumière du principe de non-contradiction : c'est l'expression du devenir de la science en tant que puissance d'expansion, un moment de son progrès et de sa vie, une phase du rythme suivant lequel elle déploie ses virtualités infinies, en engendrant un monde de plus en plus riche d'existences logiques[4].

Sous quelque forme qu'on l'envisage, l'expérience est immanente à la mathématique et à la pensée.

1. *Ibid.*, pp. 263, 324.
2. *Ibid.*, p. 315.
3. *Ibid.*, p. 262.
4. *Ibid.*, p. 315. Les découvertes du géomètre ne sont « que la création d'idéals dont l'existence se confond avec celle de la pensée mathématique elle-même, envisagée dans son devenir et dans l'unité qui, à chaque progrès, relie l'être en voie d'affirmation à l'être déjà pleinement affirmé et solidifié dans le système entier de la mathématique ». *Ibid.*, pp. 274, 275. Dans une telle perspective les problèmes traditionnels changent d'aspect. Au lieu d'étudier l'origine des axiomes et des premières définitions, il faudrait plutôt chercher pourquoi les axiomes ne reçoivent jamais de démenti au cours du progrès indéfini de la mathématique et comment les premières définitions conservent la puissance d'assimilation qui les rajeunit et les enrichit à chaque nouvelle découverte · *Ibid.*, p. 257.

C'est une conclusion analogue que suggère l'étude attentive des méthodes de la *physique*. Leçon d'autant plus précieuse que cette science semble, bien plus que la mathématique, dépendante des apports continuels du dehors et de la réaction impérieuse des faits sur les idées. Mais ces apparences trompeuses s'évanouissent sous les yeux du philosophe qui parcourt les trois étapes de l'expérience physique : la *constatation du fait ;* puis son élévation au rang de fait scientifique régi par la loi de causalité, ce que M. Weber appelle l'*observation ;* enfin le *contrôle expérimental.*

S'agit-il de la simple *constatation du fait?* C'est une perception de même ordre que les autres, tombant dès lors sous les lois générales de l'objectivation, que nous avons déjà décrites. Pure modification interne, que la réflexion objective au moyen de la catégorie de cause, sans qu'elle cesse d'être un moment de la conscience sensible ou de la pensée personnelle. Sa dualité apparente n'est donc nullement l'indice d'une réalité indépendante de l'esprit[1].

Mais une perception individuelle manquerait de fermeté et de fixité, si elle ne se transformait en fait scientifique : c'est la seconde phase de l'expérience. Elle consiste dans l'application de la notion de cause sous son deuxième aspect, à titre de liaison d'un conséquent à un antécédent, déjà conçus comme extérieurs à la conscience. On pourrait l'exprimer en ces termes : chaque fois que tel fait se produira, tel autre apparaîtra aussi. Par ce moyen l'objet rompt ses dernières attaches avec le moi, pour devenir, selon l'expression kantienne, l'objet d'une expérience possible, un *phénomène* de la nature[2].

C'est le propre de certains états de conscience d'apparaître ainsi liés entre eux, c'est la loi de leur écoulement. Ils ne la créent pas, ils ne la précèdent pas, puisqu'ils ne sont donnés ou rendus possibles que par elle[3].

Ils ne s'élèvent au rang de faits scientifiques qu'à condition de se soumettre à une cause et d'être identiques aux yeux de tous les observateurs, en d'autres termes, à condition

1. *Ibid.*, p. 302.
2. *Ibid.*, p. 303.
3. *Ibid.*, p. 303.

d'être nécessaires et universels. Or le principe de causalité et l'aptitude à être universellement observés supposent que les phénomènes apparaissent comme des manifestations d'une chose en soi indépendante. Par conséquent la nécessité de ce principe, la possibilité d'un objet extérieur et sa réalité forment un tout indissoluble, qui définit le fait scientifique. Il est dans sa nature d'être tel.

Demander donc à l'*observation* d'un phénomène de produire la preuve d'une chose distincte de soi, ce serait lui demander d'être autre qu'elle-même, d'être ce qu'elle n'est pas[1]. L'*observation* est une « affirmation *sui generis* », s'insérant dans la trame des jugements qui constituent la physique : « Son objet est partie intégrante d'elle-même, et la réalité de son objet est sa propre réalité »[2]. La causalité, qui en est le ressort, est une forme inhérente à la connaissance scientifique, une loi *a priori*, bref une catégorie[3]. Il n'y a rien à chercher hors de là.

En résumé, l'*observation* scientifique consiste dans l'acquisition d'une « signification » nouvelle par une idée ; c'est un moment dans le devenir des existences logiques, l'expansion du système de la science et l'extension de son domaine « par l'effet d'une poussée intérieure, d'une sorte d'impulsion auto-motrice, qui n'est que la tendance du système à affirmer son être, à persévérer dans l'être. Sans l'observation qui la rajeunit et la renouvelle, la science se nierait ; car une science qui a atteint son terme n'est plus la science, mouvement illimité de la vérité qui se cherche, s'affirme, se cherche de nouveau pour s'affirmer encore, indéfiniment, mais se réduit à un formulaire stérile, se pétrifie en une nécropole de concepts que la pensée vivante n'habite plus »[4].

Les deux phases de la méthode physique que nous venons de parcourir, la *constatation* et l'*observation*, ne sont que le préambule d'un troisième moment : le *contrôle expérimental*, auquel on réserve d'ordinaire le nom d'expérimentation.

1. *Ibid.*, p. 305.
2. *Ibid.*, p. 305.
3. *Ibid.*, p. 303.
4. *Ibid.*, p. 306.

Le savant y voit naturellement la confrontation d'une hypothèse avec le réel, appelé à prononcer en sa faveur ou contre elle un verdict sans appel. Les faits lui apparaissent comme la pierre de touche, immobile et impartiale, à laquelle il essaie les diverses théories. Le renoncement provisoire à ses opinions, le sacrifice de sa mentalité personnelle et de ses préférences sont les premières qualités exigées de l'expérimentateur. On suppose implicitement que son activité est nulle dans la genèse du phénomène et qu'il y joue le rôle passif d'un instrument enregistreur. Préjugé réaliste, qui repose sur la conception d'une ligne de démarcation nette et définitive entre la part de l'esprit et celle des choses dans le savoir[1].

Cette attitude expérimentale du savant implique une opposition entre le fait et la théorie, l'un ayant pour fonction de contrôler l'autre. Mais la réflexion du métaphysicien renverse les perspectives : à ses yeux le fait reçoit de la théorie toute sa signification et son autorité ; dès lors leur antithèse est passagère et préparatoire à la synthèse ; c'est un moment du devenir de la science, un épisode de sa vie logique. Triple impression qui se dégage de l'analyse de l'expérimentation physique, que nous allons tenter.

Puisque les faits sont destinés à manifester une vérité, ils ne peuvent être d'une nature hétérogène au système d'idées qu'ils doivent confirmer, enrichir ou renouveler. N'étant rien sans la science qui se les assimile, ils ne sont pas définissables en eux-mêmes, mais seulement en fonction de la théorie dans laquelle ils vont s'insérer. Le savant, en effet, interroge la nature à travers un réseau complexe d'hypothèses, de définitions, de lois antérieurement construites, au moyen d'instruments qu'il a lui-même fabriqués, à la lumière de certains problèmes dont il cherche la solution[2]. Bref le fait n'a de valeur, de portée et même d'existence scientifique que par rapport à l'ensemble du savoir[3].

Pour qu'une pierre puisse s'encastrer dans un édifice, il faut que cet édifice soit construit et qu'il offre un point d'in-

1. *Ibid.*, pp. 307, 308, 312.
2. *Ibid.*, p. 274.
3. *Ibid.*, pp. 259, 316.

sertion à ce nouvel apport : « Le fait ne s'introduirait pas dans la science, s'il n'y préexistait déjà, à l'état d'enveloppement et de préparation logique, dans l'ensemble des vérités acquises avant sa découverte. Il ne serait rien sans la signification que la science lui donne, et qui est déjà virtuellement contenue dans ses moments antérieurs »[1]. En résumé le fait n'est que la création d'une *signification* au sein d'une théorie, l'apparition d'une existence logique nouvelle, c'est-à-dire « une œuvre exclusivement révélatrice de la pensée »[2].

Sans doute il revêt les apparences d'une résistance à l'esprit, d'un choc. Mais ce n'est là qu'un stade provisoire; l'antithèse n'a pour but que d'amener la synthèse. Or qui dit synthèse dit conciliation, solidarité, influence mutuelle. La théorie ancienne était préalablement en accord avec le fait nouveau, ou bien elle se transformera pour s'adapter à lui. Dans ces conditions, le choc n'est plus qu'une impression temporaire, traduisant le passage d'un état du savoir à un autre, une apparence dialectique, qui dure tant qu'on envisage la science dans son propre domaine, mais qui s'évanouit dès que la réflexion philosophique l'embrasse dans une perspective universelle[3].

« Se tourner vers les faits, c'est-à-dire fuir l'idée et la nier momentanément, afin de la retrouver et de l'affirmer à nouveau, plus riche, plus pleine, plus variée et plus systématisée, telle est la démarche initiale de l'investigation empirique, le premier moment du rythme de la science en état de devenir. Mais la réflexion nous apprend que le fait, ou la chose, en un mot, la négation apparente de l'idée, n'en est que la réaffirmation implicite et cachée »[4]. Du moment qu'il expérimente, le physicien se soumet à la loi du progrès scientifique : avant de réaliser la synthèse de l'ancien et du nouveau, il ne peut s'empêcher de les mettre en antithèse[5]. Ses regards sont également tournés vers le passé et vers l'avenir; il cherche un

1. *Ibid.*, p. 368.
2. *Ibid.*, pp. 219, 366.
3. *Ibid.*, p. 314.
4. *Ibid.*, p. 368.
5. *Ibid.*, p. 314.

compromis du provisoire avec le définitif, un équilibre sans cesse ébranlé et reconsolidé[1].

En cela consiste le devenir de la science, sa vie logique. Car l'expérience ne se borne pas à ajouter une découverte nouvelle au savoir acquis, comme une pierre à un tas déjà formé; c'est plutôt un mouvement collectif une redistribution des idées, qui aboutit à l'éclosion d'une forme d'existence logique plus harmonieuse et plus riche. La science traverse ainsi « des phases successives d'affirmation, de certitude et d'équilibre, de négation, d'incertitude et de déséquilibre »[2]. Comme l'être vivant, elle se conserve en se renouvelant et en se développant[3]. Inversement les fausses doctrines disparaissent par atrophie, de même que les organes malades ou inutiles. Le fait constitue d'abord pour la théorie une menace de mort et de dissolution, puis un moyen de consolidation et de durée. Inquiétude et trouble, nouveauté et création, voilà la vie[4].

En dernière analyse l'expérience demeure « indéfinissable; elle est un concept ultime, auquel l'analyse se termine, non pas sans doute parce qu'elle recèle l'inconnaissable, mais parce qu'elle marque la naissance du connaissable, et, dans le Savoir lui-même... le passage du non-être à l'être »[5]. Néanmoins le fait en soi du réalisme s'est évanoui, pour faire place à une simple possibilité, à une aptitude des idées à passer d'une systématisation à une autre plus complète, de l'implicite à l'explicite, sous l'influence du principe de non-contradiction. Tout se réduit à un équilibre mobile de jugements ; on ne sort pas de la pensée[6].

1. *Ibid.*, pp. 273, 318, 368.
2. *Ibid.*, pp. 310, 282.
3. *Ibid.*, p. 317.
4. *Ibid.*, pp. 322, 325.
5. *Ibid.*, p. 391.
6. *Ibid.*, pp. 259, 260, 324; *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1904, p. 151.

*
* *

De la notion d'expérience le concept de vérité est étroitement solidaire : le progrès de l'une entraîne fatalement l'évolution de l'autre.

Selon le réalisme, le jugement vrai exprime la nature des choses. Dans le criticisme, l'objet étant une construction du sujet, la vérité traduit les rapports du sujet à l'objet ou des objets entre eux, à l'intérieur du monde phénoménal[1]. Faisant un pas de plus, l'idéalisme logique rejette la chose en soi, ainsi que les phénomènes en tant qu'apparences de la réalité, « l'apparence de ce qui n'existe pas n'existant pas non plus »[2]; dans ces conditions la vérité n'est pas l'accord de la pensée avec l'objet, encore moins avec la chose en soi, mais uniquement avec elle-même[3].

C'est par la place qu'elle occupe, le rôle qu'elle joue au milieu des autres concepts scientifiques que se définit la vérité d'une connaissance. Comment pourrait-il en être autrement, puisqu'en dehors des idées il n'y a rien, puisque l'objet est une idée encore, une idée se niant partiellement une idée à un degré inférieur de la réflexion? Le trait caractéristique de la vérité est donc la *solidarité* d'un jugement avec les propositions qui constituent telle science particulière ou même l'ensemble du savoir : c'est une harmonie intérieure, un accord entre les parties d'un système logique, la conformité de la pensée en voie de formation avec la pensée déjà réalisée[4]. Ainsi une loi vraie se définit « un centre logique de synthèse, un point fixe dans le mouvement des concepts scientifiques, un moyen de les coordonner en un équilibre relatif et mobile, incessamment compromis et incessamment rétabli, une *invariance*, grâce à laquelle l'harmonie des concepts se fait plus complète et la contradiction entre les jugements se trouve reculée à des limites plus lointaines »[5].

1. *Vers le positivisme*, pp. 337, 348-350.
2. *Ibid.*, p. 337.
3. *Ibid.*, p. 257.
4. *Ibid.*, pp. 339, 343, 355, 364.
5. *Ibid.*, pp. 339, 340.

A la notion statique de vérité l'idéalisme absolu substitue une conception dynamique et fluente. Étant une phase transitoire du savoir humain essentiellement mobile et progressif, tout jugement particulier n'a qu'une valeur provisoire [1]; il exprime l'attente d'une vérité plus complète, appelée à satisfaire plus parfaitement notre besoin d'unité [2]. L'implication progressive des idées est l'unique criterium.

Les vérités empiriques et concrètes, qui constituent les différentes sciences, ne sont néanmoins qu'une participation de la vérité logique intégrale, qui appartient à la philosophie. La métaphysique tend, en effet, à embrasser dans une synthèse nécessaire et universelle les modes contingents et particuliers de la vérité, pour s'élever jusqu'à l'unité parfaite, dont l'être du *Cogito* lui fournit le modèle [3]. La contingence des vérités empiriques est une forme virtuelle et implicite de la nécessité, un acheminement vers elle, de même que le devenir de la science est une réalisation particulière de l'être universel en voie de développement [4]. Ainsi l'être nécessaire est en même temps la source de toute réalité et le terme vers lequel tend le progrès du savoir.

Il y a donc distinction et néanmoins collaboration constante entre la vérité empirique et la vérité logique, l'être contingent et l'être nécessaire. Nous considérons l'un ou l'autre, selon que nous recourons à la connaissance immédiate au niveau de la science, ou bien à la réflexion en philosophie. Poursuivre la vérité en supprimant la contradiction entre les objets affirmés, sans envisager la question de leur origine, c'est donner le pas à la science sur la philosophie. Étudier ensuite le problème de la genèse des objets, analyser les idées qui les posent, c'est oublier le précédent mobile de la recherche et faire prévaloir la philosophie sur la science. Deux méthodes également légitimes et collaborant ensemble à la formation du savoir intégral. La première est cependant

1. *Ibid.*, pp. 337, 338, 341, 365, 372.

2. *Ibid.*, pp. 371, 384. « Les jugements de fait, les lois de la nature sont vrais, pourrait-on dire, dans la mesure où ils reflètent l'état de la science à laquelle ils s'ajoutent, lorsqu'elle se les assimile ». *Ibid.*, p. 355.

3. *Ibid.*, p. 365.

4. *Ibid.*, pp. 346, 371.

soumise à la seconde. L'une s'attache au *donné* contradictoire pour en éliminer peu à peu la contradiction : l'autre, aux phases de la réaction du donné sur *ce qui donne*. Dualisme dialectique, c'est-à-dire immanent à la pensée discursive, et subordonné à l'unité supérieure de l'être en tant qu'existence logique[1].

Ainsi toute idée vraie ou toute existence réelle est soumise à deux principes collaborant ensemble : principe de la synthèse ou de la position *a priori*, et principe de l'analyse ou de la position *a posteriori*. Le premier trouve son expression la plus pure dans le *Cogito* initial, dans l'affirmation de l'être nécessaire ; il est à la source de toute notion nouvelle, dans la mesure où elle participe à l'autonomie de l'être nécessaire. Le second définit la loi de la déduction et exprime l'obligation de résoudre toute contradiction explicite ; il assure la cohérence interne du *donné*, car une science ne réalise l'harmonie de ses parties qu'en excluant la contradiction[2].

Le principe de la nécessité de l'être et le principe de non-contradiction sont donc les fondements de toute certitude : « l'un est le moteur caché de la science en tant qu'elle aspire à l'intégralité du Savoir, l'autre est le propulseur apparent de la science immédiate »[3].

Le fait d'attribuer une valeur relative et provisoire à toute affirmation empirique n'offre cependant, aux yeux de M. Weber, aucun danger de scepticisme. Il témoigne, au contraire, d'une confiance sans bornes dans la puissance de la raison et dans les progrès indéfinis du savoir humain : comment un jugement particulier pourrait-il enfermer la vérité absolue[4]? Puisqu'elle répond à une phase du devenir de la science, une proposition scientifique est appelée à évoluer, mais elle ne s'effacera que devant une affirmation plus large, plus intelligible, en un mot, plus vraie. C'est « une vérité *d'attente* »[5], née de la croyance à une systémati-

1. *Ibid.*, pp. 382, 383.
2. *Ibid.*, p. 378.
3. *Ibid.*, p. 379.
4. *Ibid.*, p. 344.
5. *Ibid.*, p. 345

sation toujours plus vaste et plus cohérente des idées. Dans une telle perspective la science demeure l'unique réalité et sa propre affirmation est la vérité même[1]. « Le réalisme du Savoir » est le corollaire pratique de l'idéalisme intégral[2].

IV

Le Réalisme du Savoir.

L'idéalisme de M. Weber s'achemine vers le positivisme. S'il n'y a rien en dehors de l'univers créé par la pensée, la « nature » n'est que le système des conceptions scientifiques. Sur ce point l'accord est complet avec le positivisme, qui admet la relativité universelle de la connaissance : nous ne saisissons que des phénomènes. Mais, tandis que d'un côté on croit encore à l'existence d'un noyau inconnaissable, soutien des apparences, de l'autre on abandonne définitivement le terrain de l'ontologie[3]. L'analyse réflexive dissout le réel indépendant de l'affirmation, pour le réduire à l'idée vraie, immanente à sa genèse scientifique. Le réel est la science elle-même, dont la vérité exprime l'accord du passé, du présent et de l'avenir dans le progrès infini de l'être[4]. L'existence étant consubstantielle au savoir, les jugements scientifiques sont « la *donnée* constituant le concret »[5].

Conclusion tellement importante que M. Weber ne se lasse pas de la répéter : « Le réel, loin d'être la négation de la pensée, est, au contraire, l'affirmation de la pensée par soi et pour soi, la forme vide se donnant un contenu, le cadre abstrait s'animant d'une vie concrète, c'est-à-dire la science, en sa diversité féconde et son unité régulatrice »[6]. La connaissance est le type de la réalité à connaître : « Ainsi, la science cherche le réel, et en le cherchant elle ne trouve qu'elle-même... : la

1. *Ibid.*, p. 356.
2. *Ibid.*, p. 335.
3. L. Weber, *Idéalisme et positivisme*, dans le *Bulletin de la Soc. française de Philos.*, 1904, pp. 150, 151.
4. *Vers le positivisme*, p. 327.
5. *Ibid.*, pp. 334, 337.
6. *Ibid.*, p. 327.

recherche du réel est le réel lui-même ; la pensée enveloppe et constitue l'universalité de l'être »[1].

La poursuite indéfinie de l'objet est l'essence et la vie de la science ; or la métaphysique, en lui rendant la pleine conscience de soi, lui enseigne qu'elle est elle-même cet objet : « La réflexion projette un jet de lumière sur les espaces obscurs où le désir irréfléchi de connaître relègue l'objet inaccessible, et, dans cette clarté soudaine, l'esprit vivant s'aperçoit qu'il est seul à les remplir et à les animer »[2].

Conséquence inévitable de la dialectique idéaliste qui, après avoir éliminé l'être absolu sous toutes ses formes, se résout en « un réalisme intégral où toute idée de l'objet prend la place de l'objet, quel qu'il soit »[3]. C'est « le réalisme du Savoir »[4].

Que faut-il entendre par là?

Puisque tout se ramène à des idées, il convient d'élargir le sens de ce mot et de rompre le cercle étroit où l'enferme la psychologie. L'idée cesse d'être une chose, d'étoffe plus ou moins semblable aux autres, une réalité parmi beaucoup d'autres. Raison explicative de l'univers, elle embrasse la totalité des existences sous leur aspect statique et dynamique à la fois. Elle est, d'une part, l'existence déterminée, achevée, l'affirmation posée, en un mot, le concept fruit de la pensée. Elle est aussi l'existence indéterminée, inachevée, l'affirmation en puissance, en d'autres termes, l'activité mentale progressive, résumant la totalité inépuisable des rapports qui peuvent naître, non seulement sur un même plan, mais encore par le dédoublement perpétuel qu'engendre la réflexion[5].

Le *Savoir* ne se borne donc pas à tels et tels jugements particuliers, artificiellement isolés, ni même à la collection de toutes les sciences, pas plus que l'organisme vivant n'est une simple colonie de cellules. Il désigne la connaissance inté-

1. *Ibid.*, p. 328.
2. *Ibid.*, pp. 328, 336.
3. *Ibid.*, p. 329. Cf. É. Chartier, *Revue de Méta et de Mor.*, 1904, p. 103.
4. Tel est le titre du dernier chapitre de *Vers le positivisme.*
5. *Ibid.*, pp. 334, 335.

grale, empirique ou rationnelle, immédiate ou réfléchie, explicite ou implicite; le système-limite auquel aspirent les diverses sciences, leur ensemble organisé, progressant sans arrêt vers l'Un et l'Infini; la multiplicité des découvertes nouvelles, tendant à une systématisation de plus en plus simple[1].

Loin d'être un état actuel de contemplation, le Savoir apparaît comme un idéal, en partie réalisé à titre d'existence logique dans les disciplines déjà constituées, et en partie conçu sous la forme d'un progrès, qu'aucune formule ne définit, qu'aucune synthèse n'emprisonne, qu'aucune extrapolation ne permet de dépasser[2].

Puisque le développement de l'idée est infini, l'affirmation d'un objet absolu, irréductible à la pensée, n'est que l'aveu spontané de notre ignorance passagère; c'est l'expression symbolique d'un arrêt de la réflexion à une détermination particulière de l'être, de telle sorte qu'un espace immense, encore inexploré, s'étend devant l'esprit, qui le remplit de sa propre négation. Mais si l'on considère le Savoir universel, enveloppant l'idée à tous les degrés de la réflexion, la réalité absolue, négation dernière, définitive de toute idée, s'évanouit[3]. Il n'y a rien en dehors du Savoir.

Encore faut-il se garder de « réaliser » les concepts scientifiques et de leur attribuer le mode d'existence que le sens commun accorde à leurs objets. On transposerait ainsi le réalisme en un registre supérieur, on remplacerait les substances matérielles par des entités spirituelles. Le Savoir en progrès n'est pas une réalité purement psychique, c'est surtout un être logique. Sans doute il apparaît d'abord comme une série de phénomènes historiques, individuels ou collectifs, conditionnés par l'intelligence personnelle des savants, le milieu social, le degré de civilisation, le hasard des inventions, etc.; mais il est aussi d'une nature différente, plus difficile à décrire qu'à sentir. Ce n'est pas un mouvement d'ordre spatial ou temporel; il s'exerce dans le domaine des idées; c'est un processus logique. De même que l'enchaînement des propositions dans un théorème est un progrès

1. L. Weber, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1904, p. 150.
2. *Vers le positivisme*, p. 391.
3. *Ibid.*, pp. 220, 353.

dialectique, supérieur à la simple succession chronologique ; ainsi l'histoire des découvertes et des méthodes scientifiques, l'évolution des théories présentent un aspect qui mérite le nom de logique[1].

Si on se laisse pénétrer par cette impression, si la réflexion s'identifie avec elle, sans l'altérer par des métaphores sensibles, on comprend la nature des sciences particulières et du Savoir universel : centre mobile de création[2]; système perpétuellement ouvert et refermé d'idées solidaires, qui de leur implication mutuelle font jaillir des relations toujours nouvelles[3]; dialectique vivante, obéissant à la loi suprême de l'être identique à l'idée, de sorte que la distinction de l'objet et du sujet, de l'abstrait et du concret, est provisoire et immanente à la pensée[4]. Le Savoir, ou, si l'on veut, le Réel se détermine lui-même grâce à la liberté transcendante dont il jouit dans une autonomie parfaite[5]; il est un « devenir pur, non prédéterminé, parce qu'il est essentiellement détermination de la détermination à tous ses degrés, c'est-à-dire détermination par soi »[6], progrès illimité de la connaissance vers l'Un et l'Infini[7].

Le *Devenir pur*, voilà peut-être le dernier mot de l'idéalisme logique. Après avoir rompu les dernières attaches avec la réalité absolue, l'expérience — et partant, la science — nous est apparue comme un fait qui se passe d'explication ultérieure, comme un mode irréductible de l'idée posant l'existence dans son affirmation : « N'hésitons donc pas à nommer cette catégorie de son vrai nom, qui est *devenir*, désignant par là le lieu de la qualité pure, où les qualités coexistent sans prédominance de l'une, où l'un et le multiple,

1. *Ibid.*, p. 385.
2. *Ibid.*, p. 225.
3. *Ibid.*, p. 386.
4. *Ibid.*, p. 342.
5. *Ibid.*, pp. 225, 226.
6. *Ibid.*, p. 391.
7. « L'unité de la science enveloppe et dépasse infiniment le cadre où se déplace la diversité de ses objets. Elle est le tout qui non seulement explique la partie, mais encore qui l'engendre par la toute-puissance de sa réalité ». *Ibid.*, p. 347.

l'être et le non-être, sont d'abord identifiés dans la confusion originelle, puis séparés »[1]. Les cadres vides de l'être se remplissent, les degrés de la réflexion s'ordonnent en une hiérarchie régulière, expression objective et symbolique de la tendance interne de l'être à la cohérence et à l'harmonie.

Cette doctrine diffère profondément de l'évolutionnisme contemporain, d'après lequel nature, vie, esprit, société obéissent à une loi impérieuse de développement, pour tendre vers un but pressenti plutôt que conçu par la raison. Entre ces deux attitudes il y a toute la distance de l'idéalisme au réalisme. L'évolutionnisme divinise un être mystérieux, qui se donne à lui-même, en se reflétant dans l'intelligence, le spectacle grandiose de ses transformations continuelles, au cours d'une marche sereine à travers l'infinité du temps et de l'espace. Matérialisme agnostique, unissant à tous les déficits du réalisme « la contradiction qui consiste à subordonner à un plan déterminé, et partant connaissable, les manifestations de l'inconnaissable »[2].

Pas davantage on ne peut assimiler l'idéalisme logique au système hegelien, qui voit dans l'idée, la nature et l'esprit, les maillons d'une chaîne dialectique, s'allongeant sans se rompre. Ce déterminisme logique est encore plus inflexible que le déterminisme physique. Continuité, nécessité, causalité, bien qu'indéniables, ne sont pourtant que des vérités *secondes,* des catégories nées à l'intérieur des sciences. Il n'y a donc pas lieu de les appliquer, sinon par métaphore, à l'idée première, à la réalité universelle[3].

Quand il s'agit de caractériser cet être unique, infini, toujours inachevé qu'est la totalité du réel, le Savoir en un mot la question revêt une autre ampleur et une plus grande complexité. Seul le concept de *devenir* peut servir à le désigner. Nous y arrêterons la réflexion, sans chercher au delà : « On ne saurait mieux caractériser la notion de devenir qu'en faisant remarquer que sa définition et son explication sont elles-mêmes un devenir. C'est la notion du développement conçu comme un épanouissement intérieur, une différencia-

1. *Ibid.*, p. 388
2. *Ibid.*, p. 389.
3. *Ibid.*, p. 390

tion et une implication graduelles de formes, de genres et d'espèces au sein de la matière d'abord informe et homogène de l'existence logique »[1].

V

Conclusion.

Idéalisme intégral et « logique », positivisme scientifique, sentiment du devenir universel, tels sont les traits principaux qui caractérisent la métaphysique de M. Weber.

1. *Idéalisme intégral et « logique »* d'abord, qui exclut un donné quelconque, matériel ou spirituel, conscient ou inconscient, transcendant ou immanent. Tout se réduit à une pensée indépendante des conditions extrinsèques, n'ayant ni principe ni régulateur ni moyen ni but autres qu'elle-même; elle obéit aux lois qu'elle pose spontanément en se produisant. Au moi absolu il convient donc de substituer l'unité supérieure d'une Pensée impersonnelle qui, par la réflexion, prend une conscience de plus en plus profonde de son infinité, à travers les formes finies qu'elle s'impose à elle-même et qui l'enrichissent sans cesse de nouvelles modalités. Le réel est immanent à l'intelligence, circonscrit par les jugements qui l'affirment, purement *logique* en un mot. L'univers est une création du sujet, objectivant ses propres états sous le signe de la causalité; l'expérience, un trouble provisoire dans la cohérence des idées, à la recherche d'un équilibre plus stable.

2. Sur les hauteurs de la Pensée pure, l'idéalisme rejoint le *positivisme scientifique* et aboutit au « réalisme du Savoir ». Le réel s'identifie avec le Savoir universel, c'est-à-dire avec la science et ses virtualités infinies, ses conquêtes d'hier et ses promesses de demain. Écoutons M. Weber : « Que tout ce qui existe existe comme idée, et seulement comme idée; que la réalité de l'existence soit progressivement adéquate et finalement identique à la vérité de l'idée, et que la vérité de l'idée

1. *Ibid.*, pp. 390, 391.

soit, en sa totalité, immanente à la genèse scientifique de sa signification ; bref, que l'Univers soit le système entier du Savoir, c'est-à-dire la Logique, dans sa plus vaste acception possible, voilà certes un ensemble d'affirmations capables de satisfaire, autant que n'importe quel dogmatisme, l'ambition philosophique d'unifier l'Être et le Savoir »[1].

3. Ainsi envisagé dans toute son ampleur, le Savoir s'appelle de son vrai nom, le *devenir*. Le progrès perpétuel et imprévisible de la science s'accomplit au sein même de la pensée, dans le passage de l'implicite à l'explicite, de l'inachevé à l'achevé. Frémissement d'une vie ardente à se frayer de nouvelles voies vers des horizons toujours plus lointains, sans que rien puisse du dehors limiter son expansion. L'expression de ce devenir étant essentiellement provisoire et perfectible, on ne saurait en établir la loi qu'en réfléchissant sur son évolution à travers les siècles.

Ainsi se réalise le but que M. Weber assigne à la recherche philosophique : l'union de la science et de la métaphysique, la réconciliation du positivisme et de l'idéalisme, l'immanence rigoureuse de l'être à la pensée et du réel au savoir, l'adaptation de l'existence absolue à la relativité de la connaissance, l'unité fondamentale de l'être dans la multiplicité qu'exige l'indépendance de l'esprit.

1. *Ibid.*, p. 388.

CHAPITRE III

LE RYTHME DU PROGRÈS INTELLECTUEL.

Parallèlement à l'œuvre épistémologique dont nous avons retracé la courbe, M. Weber a constitué une sociologie tendant à remanier les fondements du positivisme. A sa métaphysique dialectique il a joint un appendice historique, sur la genèse et le développement de l'intelligence humaine à travers les siècles. Bien que par leur nature ces considérations ne se rattachent à l'idéalisme logique que par des liens assez lâches, il nous faut du moins en recueillir les conclusions philosophiques.

Le progrès intellectuel au cours de l'histoire est tellement manifeste qu'il s'agit moins d'en démontrer la réalité que d'en définir le rythme[1]. La loi communément admise de nos jours est celle qu'Auguste Comte a formulée, à la suite de Turgot et de Saint-Simon, sous le nom de « loi des trois états ». L'humanité a traversé trois grandes phases, théologique, métaphysique et positive, correspondant à l'enfance, à l'adolescence et à l'âge mûr de l'intelligence. Durant la première période, période de la fiction imaginative, l'esprit humain recherche la nature cachée des êtres, leur origine, leur fin, et voit dans les phénomènes l'œuvre immédiate d'agents surnaturels plus ou moins nombreux. Dans la seconde ère, ère de l'abstraction raisonneuse, ces causes transcendantes cèdent la place à des forces immanentes, à des abstractions personnifiées, douées du pouvoir de produire les phénomènes. Enfin au cours du troisième âge, âge de la connaissance réelle, le savant renonce aux notions absolues, aux spéculations sur la

1. L. Weber, *Le rythme du Progrès*, p. 1.

genèse et la destination de l'univers, aux causes cachées des phénomènes, afin de s'en tenir aux lois, c'est-à-dire aux relations invariables de succession ou de similitude[1].

A cette conception du progrès intellectuel M. Weber reproche l'étroitesse de ses bases historiques, l'omission de certains événements importants du passé et la présomption au sujet de l'avenir. Ignorant la préhistoire, qui marque le triomphe de la technique, A. Comte a situé par erreur le fétichisme et l'animisme au berceau de l'humanité. Il a également oublié qu'au moyen âge la théologie a continué à régner en même temps que la métaphysique. La croyance à la divinité des astres n'a pas empêché les Chaldéens de découvrir les lois de leur révolution. Enfin de quel droit arrêter le progrès de l'humanité au stade du positivisme? N'est-ce pas méconnaître le besoin de liberté, l'aspiration vers l'infini, qui caractérisent la curiosité humaine? N'est-ce pas oublier le rôle capital que la métaphysique est appelée à jouer demain, en tant que philosophie non pas de la nature, mais de la réflexion[2]?

A l'évolution ternaire il faut donc substituer une alternance rythmée de pensée technique et de réflexion spéculative, à la loi des *trois états* celle des *deux états*.

*
* *

Durant l'âge préhistorique, où la raison émergeait péniblement de l'animalité, l'homme a d'abord été un constructeur d'outils : *homo faber*. La faculté originelle et spécifique de l'intelligence se manifeste dans l'aptitude à fabriquer des instruments, à monter des mécanismes, à comprendre les corps solides et leurs propriétés : forme, dimensions, résistance, masse[3]. L'esprit géométrique a devancé l'esprit de finesse,

1. *Ibid.*, pp. 55-70.

2. *Ibid.*, pp. 70-105; L. WEBER, *Y a-t-il un rythme dans le Progrès intellectuel?* (*Bulletin de la Soc. franc. de Philos.*, 1914, pp. 61, 66-68); *La loi des trois états et la loi des deux états*, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1911, pp. 598, 599.

3. L. WEBER, *La fonction technique et la fonction verbale dans les opérations intellectuelles.* Communication faite au *Congrès des Sociétés philosophiques* de 1921. *Compte rendu*, Paris, Colin, pp. 219, 220.

l'activité technique a pris le pas sur la pensée réfléchie. Gœthe a raison : « Au commencement était l'action »[1].

La supériorité de l'intelligence pratique sur l'instinct éclate dans sa souplesse. L'une et l'autre utilisent les organes des sens pour la coordination des mouvements, ainsi que les propriétés mécaniques des corps. Mais, tandis que l'instinct est figé dans certaines besognes déterminées, incapable d'adaptation, l'intelligence peut appliquer les qualités de la matière à de multiples tâches, selon la variété des circonstances[2].

C'est parmi les primates qu'on voit poindre pour la première fois cette aptitude. Les autres animaux exécutent le travail directement : l'oiseau fait son nid avec son bec et ses petites pattes, le castor coupe des arbres et construit des digues avec ses dents et sa queue. Certains singes, au contraire, se servent du bâton pour la marche et la lutte; d'autres ramassent des pierres en guise de projectile ou de massue, pour briser les coquilles trop dures et en extraire leur nourriture.

Dans ce recours à un intermédiaire l'intelligence humaine est déjà en germe. Pour s'épanouir il lui suffira de dissocier des qualités variables les propriétés mécaniques communes, et de constater en même temps, par comparaison, analyse, abstraction, et généralisation, l'identité des effets produits sur des objets divers[3], bref de découvrir des *invariances*[4]. Ainsi utilisé pour prolonger ou compléter le bras, pour amplifier la force ou la résistance de la main, le corps brut définit précisément l'*outil*. « L'homme, disait Franklin, est un animal qui se fait des outils »[5]. Telle est la première révélation de l'intelligence pratique.

De cette faculté nouvelle quels sont les traits distinctifs?

Pour la concevoir dans sa pureté originelle, il faudrait

1. *Le rythme du Progrès*, p. 123.
2. *Ibid.*, p. 127.
3. L. Weber, *Une philosophie de l'invention*, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1932, p. 276.
4. L. Weber, *Étude critique : L'expérience humaine et la causalité physique*, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1923, p. 87.
5. *Le rythme du Progrès*, p. 128 : *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, pp. 68-69.

se débarrasser des images verbales, des concepts et penser exclusivement au moyen de figures géométriques, de schèmes visuels, musculaires, cinématiques. Rêve chimérique, tentative irréalisable : des habitudes séculaires ont créé en nous une seconde nature, qui ne raisonne aujourd'hui qu'à l'aide d'idées et de mots. Nous ne pouvons étudier le mécanisme de l'intelligence technique qu'en le dédoublant et en prenant pour objet ses premières créations, en d'autres termes, à condition de sacrifier son originalité.

Certaines comparaisons sont cependant de nature à suggérer des points de repère. Quand nous voyons un chien soulever un loquet avec son museau et écarter ensuite la porte avec sa patte, « nous disons qu'il a compris le mécanisme du loquet »[1]. Comprendre, c'est donc utiliser convenablement un instrument, une machine plus ou moins compliquée. Comprendre, c'est encore en prévoir l'usage selon la diversité des circonstances et en remarquer les défectuosités : « Compréhension est ici synonyme de perception pratique »[2].

Ne se bornant pas à une mémoire passive, à un enregistrement spontané de coïncidences fortuites, ce mode de connaissance est à base d'action : c'est une technique et un art. Les images concomitantes sont plus dynamiques que statiques, intuitives plutôt que conceptuelles. Elles ne représentent ni la forme ni la couleur ni la résistance de l'instrument, mais les divers systèmes de mouvements dans lesquels il peut jouer le rôle d'articulation fixe ou mobile. De cet instrument on peut dire : « Sa figure est en quelque sorte le symbole visible de ses virtualités mécaniques, de même que sa résistance et sa masse sont le gage sensible de

1. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 69.

2. *Ibid.*, pp. 69, 70. Ailleurs M. Weber développe la comparaison de l'ouvrier essayant un trousseau de clefs dans une serrure et tâtonnant pour l'ouvrir. Quand il a réussi, il a l'impression d'avoir ajusté une opération à un résultat, d'avoir réalisé une adaptation exacte; sentiment qu'on éprouve en face d'une situation embrouillée qui se dénoue : une heureuse issue a été obtenue et aussitôt la lumière a lui. Le savant ne se confond pas toutefois avec l'homme d'action : l'un recherche la clarté, l'autre les avantages du succès : « Résoudre un problème procure une joie intellectuelle qu'ignore la volonté de puissance ». L. Weber, *Liberté et langage*, dans le *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1921, p. 97. On trouvera un autre exemple dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1926, p. 120.

leur réalisation éventuelle »[1]. Les images mouvantes qui accompagnent l'action sont des images instrumentales de la matière. Elles ne représentent rien au delà de l'opération en cours et de ses résultats. L'ouvrier fait varier à peu près automatiquement le mode d'attaque et l'usage de son outil selon l'effet visé, sans songer aux propriétés de l'instrument ou de la matière, ni aux moyens qu'il emploie pour vérifier l'efficacité de ses gestes. Son activité est machinale[2].

Ainsi la pensée technique est aux antipodes de la pensée spéculative, essentiellement symbolique. C'est pourquoi les disciplines rationnelles qu'elle constituera au cours de son développement, seront « des systèmes pragmatiques clos »[3], repliés sur eux-mêmes et non des symboles d'une réalité extérieure.

Si elle suppose la conscience, l'intelligence pratique exclut néanmoins toute réflexion. Tandis que la réflexion implique un retour sur soi, indifférent à l'action et orienté vers l'explication, la conscience des premiers inventeurs et de leurs imitateurs porte uniquement sur la matière brute des impressions; elle est essentiellement impersonnelle; le sujet s'oublie totalement lui-même et ne se distingue pas de son objet[4]. Pour la pensée technique, expliquer ne consiste pas à contempler l'ordre des idées, mais à résoudre « et résoudre c'est agir dans le sens voulu, obtenir le résultat désiré »[5].

Des matériaux sur lesquels s'exerce son industrie naissante, l'homme passe insensiblement au cadre qui les entoure, au théâtre de son activité. Il intègre le monde extérieur tout entier au rythme de la connaissance des solides. Tous les êtres de la nature prennent à ses yeux l'aspect d'instruments

1. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 70; Compte rendu du *Congrès des Sociétés philosophiques* de 1921, p. 227. Ainsi le géomètre découvre et démontre les propriétés des figures par des opérations de déplacement. L'artisan réalise une œuvre en essayant des combinaisons pour constater les effets qui en dérivent : « Dans les deux cas, on confronte des opérations et des résultats et cette confrontation est ce qu'on nomme l'expérience ». *Ibid.*, pp. 228, 229.

2. L. Weber, *De quelques caractères de la pensée symbolique,* dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1929, p. 168.

3. L. Weber, *Revue de Méta. et de Mor.*, 1923, p. 89.

4. *Le rythme du Progrès,* pp. 87, 88, 172, 173; *Revue de Méta. et de Mor.,* 1926, pp. 115, 116.

5. *Le rythme du Progrès,* p. 91.

ou de rouages dans un mécanisme. Le principe de causalité devient la norme de la compréhension des choses : « Tout phénomène a sa raison suffisante ; ceci veut dire : tout phénomène est une phase dans le fonctionnement d'une machine ; ou bien encore : il existe nécessairement une structure appropriée et réglée qui rend compte dudit fonctionnement et de ses phases respectives »[1].

On le voit, l'intelligence primitive est essentiellement *technique* et *individuelle*. Antérieure à la genèse de la connaissance abstraite et de la science rationnelle, elle s'exerce au moyen de schèmes dynamiques et pragmatiques. Indifférente aux questions d'existence et de valeur, elle vise à l'utilisation de la matière et à la conquête du monde sensible. Ayant devancé le jour où l'homme a appris à parler, à se connaître, à se situer au milieu de ses semblables et de l'univers, elle ne présente aucun caractère social.

*
* *

Tout autre apparaît l'intelligence spéculative. La fabrication des instruments était pour l'homme primitif une sollicitation constante au progrès intellectuel : par ce moyen il a appris à tailler et à polir la pierre, à tirer parti du bois et des métaux ; grâce au jet il a réussi à étendre considérablement le cercle de son activité musculaire ; la résistance, le poids, la force vive des outils ont décuplé son énergie et la taille en pointe ou en tranchant l'a concentrée en des points précis d'application. De cette triple découverte la mécanique tout entière est issue[2].

Ces transformations lentes et profondes de l'outillage ont contribué à développer dans une large mesure la connaissance de la matière et de ses merveilleuses ressources. A la lumière d'expériences sans cesse renouvelées, un recueil de *recettes* s'est constitué, franchement objectif, mais purement empirique, qui constitue « le premier patrimoine scientifique »[3]

1. Compte rendu du *Congrès des Sociétés philosophiques* de 1921, p. 231 ; *Bulletin de la Soc. franc. de Philos.*, 1914, pp. 71, 72.
2. *Le rythme du Progrès*, p. 137.
3. *Ibid.*, pp. 129, 130.

de l'humanité. Ainsi le primitif met déjà en œuvre, sans conscience claire toutefois, ce qu'on appellera plus tard lois de la nature, qualités primaires, choc, gravitation, chaleur, force vive, etc. Enfin la constatation des effets destructeurs du feu l'amène à généraliser la notion confuse d'énergies utilisables. A ce moment de la préhistoire, l'invention de l'outillage place « l'homme nettement au-dessus et déjà presque en dehors de l'animalité »[1].

L'heure est venue où la vie sociale va créér un instrument nouveau, d'une portée incalculable : le langage par gestes ou signes vocaux : « C'est l'outil de la technique sociale, de même que le coup de poing, la massue, la flèche sont les outils de la technique matérielle »[2]. Le fait linguistique est « une donnée première », « irréductible »[3], à laquelle on peut ramener les mimiques ou les gestes, utilisables le jour, tandis que la parole s'entend aussi la nuit.

Fait merveilleux néanmoins, appelé à avoir des répercussions immenses : une nouvelle tendance a surgi : « Plus exactement, la tendance technique dévie de son orientation initiale. L'activité intellectuelle spécifique, en s'enrichissant de facteurs nouveaux, se scinde, à peu près comme une cellule gorgée de nourriture se divise en deux parties, qui vont vivre, chacune de son côté, une vie indépendante »[4]. D'abord les notions de force, de vertu, de faculté se transforment et engendrent une vision animiste ou ontologique de l'univers. Ensuite apparaissent les croyances et les rites religieux ou magiques. Enfin la parole, d'abord extérieure, devient intérieure, pensée discursive; les opérations intellectuelles prennent une signification pour soi, qui manquait aux images techniques; le monde des idées et la réflexion ont pris naissance[5]. Parcourons cette triple étape qui jalonne l'éclosion de l'intelligence spéculative.

Aux yeux de l'homme primitif l'émission de sons articulés présente un mystérieux pouvoir, d'une efficacité bien supérieure

1. *Ibid.*, p. 138.
2. *Ibid.*, p. 140.
3. *Bulletin de la Soc. franc. de Philos.*, 1914, p. 73.
4. *Ibid.*, p. 73.
5. Compte rendu du *Congrès des Sociétés philosophiques* de 1921, p. 221.

à l'influence causale de la matière. Lorsqu'il fabrique ou aiguise une hache, lorsqu'il coupe une branche ou lance un projectile, le sauvage s'aperçoit que les corps solides sont les intermédiaires indispensables de son action. Il en va tout autrement quand il appelle quelqu'un par parole ou par geste et que celui-ci répond à son invitation. Ici aucun lien matériel ne paraît, qui puisse prolonger l'effort des muscles et transmettre leurs mouvements.

Parole et geste sont des instruments dont l'efficacité s'exerce sans le concours d'un intermédiaire. Le primitif en conclut qu'ils mettent en jeu une force créatrice cachée, indéfinissable en termes de matière et de mouvements, d'un caractère impalpable et éthéré. Causalité étrange, qui fait surgir dans son imagination la vision d'un être original, irréductible à la matière, spirituel en un mot [1]. Voilà l'origine du sentiment confus qui ajoute à l'univers de la mécanique un monde d'esprits.

L'ethnologie et le folklore nous apprennent, en effet, le pouvoir magique, dont jouissent certains gestes, certaines paroles surtout. Il y a des mots sacrés que personne n'ose prononcer. Tandis que l'artisan a besoin de faire effort et de tâtonner méthodiquement, le sorcier est censé vaincre d'un seul coup la résistance de la matière et produire par la vertu des mots des effets surprenants. L'apparition du langage reste mystérieuse, mais il est probable qu'elle s'est produite dans cette atmosphère affective et émotive qui explique la mentalité « mystique » des sociétés primitives, selon M. Lévy-Brühl [2].

Le langage, qui a fait naître le monde des esprits, est aussi à l'origine de la religion et de la magie.

L'exercice de la pensée technique est, en effet, pénible : il réclame un effort patient, sans cesse renouvelé, sinon dans la solitude, du moins dans la monotonie des tâches quotidiennes. De plus cet exercice présente un caractère essentiellement individuel : l'utilité d'un instrument est l'objet d'une perception directe, personnelle; l'expérience de son

1. *Le rythme du Progrès*, p. 141.

2. *Bulletin de la Société franç. de Philos.*, 1914, p. 74, 75; Compte rendu du *Congrès des Sociétés philosophiques* de 1921, p. 234.

fonctionnement se transmet par imitation, d'individu à individu. Bien que le concours de la société favorise sa conservation et sa propagation, l'invention mécanique est toujours la découverte d'un seul homme, un corps à corps de la pensée avec l'univers[1].

Mais une transformation profonde va s'opérer : l'intelligence, qui se frayait un chemin à travers la matière par une activité isolée, va désormais recourir aux instruments immatériels que sont les paroles ou les croyances et s'appuyer sur le milieu social[2].

La découverte d'une méthode libérant des pouvoirs invisibles d'action à distance, sans support ni intermédiaire, créait, en effet, pour l'homme primitif une tentation très forte de substituer aux austères techniques matérielles l'appareil linguistique, mimique ou verbal, qui avec un minimum de fatigue obtient un rendement inespéré. Cette déviation n'est qu'un effet de la loi du moindre effort. La technique orale est, d'une part, la plus facile, la plus efficace et, d'autre part, la plus propre à resserrer et à développer les liens entre membres d'une même société. Voilà pourquoi l'attention des individus les plus intelligents se concentre désormais sur cette causalité immatérielle, s'exerçant d'homme à homme et relègue au second plan la causalité mécanique.

A ces raisons intellectuelles se joignent d'autres facteurs d'ordre sentimental ou émotif, qui trouvent également leur meilleur appui dans la société, foyer des relations amicales : « On dirait que tout concourt pour polariser les activités mentales dans le sens de cette technique, qui, dès qu'elle apparaît, envahit la scène et s'impose comme la technique supérieure »[3].

Telle est précisément la nature de la religion, « système de pratiques impliquant une croyance collective à leur effica-

1. *Le rythme du Progrès*, pp. 156, 263, 264.
2. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 62. Le progrès intellectuel ne s'opère donc pas en ligne droite : il obéit à un rythme qui est la résultante de la tendance originelle et des oppositions du milieu. C'est la marche en zigzag du navire, qui louvoie contre le vent en l'utilisant néanmoins : *Le rythme du Progrès*, p. 151.
3. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 75; *Le rythme du Progrès*, pp. 150, 151.

cité, dans un but soit de protection, soit de conservation, soit d'agrandissement de la vie individuelle et de la vie sociale, plus ou moins nettement imaginé ou conçu »[1]. La religion présente donc un caractère mécanique et une origine sociale. Elle s'exprime dans des rites qui, en se déroulant selon un ordre déterminé, sont censés agir sur la nature ou sur le dieu[2] : à l'encontre des inventions matérielles, c'est l'influence de la société qui la fait naître[3].

Avec la religion la magie a des liens étroits de parenté : nature sociale, efficacité des rites, obscurité et autorité des dogmes, confiance des adeptes. Mais tandis que l'une s'oriente vers l'abstrait et la métaphysique, l'autre échappe à la « mystique » où elle puise ses forces, pour tendre vers le concret, les applications chimiques, industrielles, médicales, etc. [4]. De plus, par ses pratiques, sa fonction, sa transmission d'adepte à adepte, la magie confine à l'art mécanique et au savoir positif. Elle est donc « un trait d'union entre la religion et la science, entre la foi et ce qui est devenu plus tard la raison »[5].

Par quelle voie s'accomplit le passage à la raison, ou plus exactement, quelle est l'origine des idées abstraites et de la réflexion intellectuelle?

Problème difficile à coup sûr, qui implique la fusion de deux mentalités opposées. La mentalité technique voit en toute chose l'instrument d'une activité mécanique, s'exerçant par pression, choc, rupture, etc., et fidèlement docile à l'expérience. La mentalité religieuse ou magique, au contraire, imagine entre les hommes, et par extension entre tous les êtres, des relations soustraites aux liaisons mécaniques et aux autres exigences de la matière. La première de ces deux conceptions du monde relève de la psychologie individuelle; la seconde est corrélative du langage et de la vie sociale[6].

Contradiction flagrante, qui sera résolue par un artifice de

1. *Le rythme du Progrès*, p. 152.
2. *Bulletin de la Soc. franc. de Philos.*, 1914, p. 76.
3. *Le rythme du Progrès*, p. 263.
4. *Ibid.*, pp. 154, 155.
5. *Ibid.*, p. 153.
6. *Ibid.*, pp. 173, 174.

l'esprit, élevant d'emblée les fictions de la religion et de la magie au-dessus des réalités sensibles et créant à cet effet un monde d'idées, distinct des choses elles-mêmes.

Le langage, avons-nous dit, est un instrument d'une nature particulière, mettant l'homme en rapports immatériels avec les autres hommes, les choses ou les dieux. Contrairement à ce qui se passait dans l'activité technique, les efforts musculaires et les mouvements sont réduits au minimum et presque supprimés dans l'exercice de la parole. Inversement le système d'images concomitantes, qui demeurait l'accessoire pour l'intelligence pratique, devient ici l'essentiel : auparavant il se bornait à représenter certains mouvements orientés vers une fin; désormais c'est la fin seule qui fixe l'attention. Grâce au langage les images concomitantes tendent à jouer un rôle prépondérant : « Elles se détachent peu à peu des autres images motrices qui correspondent aux mouvements du corps; elles forment dans l'esprit un groupe à part, et, leur différenciation s'accentuant à mesure que leur importance s'affirme, elles finissent par accaparer pour elles seules une région étendue du cerveau, qui devient leur territoire d'élection »[1].

Dorénavant, quand il parle aux autres ou se parle à lui-même, l'homme a conscience d'exercer une fonction supérieure à la simple activité mécanique et de produire des représentations bien différentes des schèmes qui figuraient les mouvements de ses membres et le contact d'un monde matériel. Il a conscience de créer des images verbales, susceptibles d'être envisagées en elles-mêmes et isolées des objets représentés[2]. A leur tour les images de gestes qui ont une valeur significative, émergent de la conscience et s'en détachent de manière à fixer l'attention et à se combiner par association. Enfin images verbales et images de gestes fusionnent ensemble pour constituer des systèmes complexes, bien plus parfaits que les schèmes pragmatiques élaborés par l'intelligence technique : ce sont les *concepts* proprement dits[3]. A partir de ce moment ils forment les éléments d'un monde nouveau, parallèle à l'univers matériel, et dans lequel l'esprit se sentira plus à

1. *Ibid.*, p. 189.
2. *Ibid.*, p. 189.
3. *Ibid.*, p. 190.

l'aise. Après avoir été de simples instruments, les mots du langage sont devenus de vraies réalités.

L'idée créée par la parole constitue un symbole, une sorte de double de l'objet, double jouissant d'une existence propre, solidaire néanmoins du sort de l'objet et capable de tenir sa place dans les pratiques magiques. Entre le monde des concepts et l'univers matériel des relations étroites s'établissent, des actions et des réactions mutuelles s'exercent sans arrêt[1].

Quant à l'intelligence, du jour où elle s'est détachée de la réalité sensible pour s'orienter vers les idées, elle a appris à se connaître par la *réflexion*. Ne s'absorbant plus dans les mouvements musculaires, elle a pu concentrer ses lumières sur les phénomènes cérébraux, comme un moteur qui emploierait le superflu de sa puissance à éclairer ses propres rouages. La réflexion est précisément l'activité qui opère le dédoublement de l'objet et de l'image, pour faire de celle-ci le signe ou le substitut de celui-là; en d'autres termes, c'est l'activité qui introduit dans la conscience des éléments distincts de la sensation brute et qui constitue l'être et la pensée de l'être[2].

A vrai dire, la réflexion à ce degré parfait est le terme d'une ascension graduelle. Avant d'avoir acquis la netteté dans le dédoublement qui la caractérise aujourd'hui, elle a commencé à s'exercer dès que l'homme a imaginé une existence distincte de la réalité physique[3] : « ... la parole et le geste ont été les premiers révélateurs de l'homme à lui-même. A ce titre, la pensée réfléchie est fille du langage »[4].

Ainsi apparaît *spéculative* et *sociale* l'intelligence créant, au moyen du langage, le monde spirituel, la religion, la magie, le système des idées abstraites et partant la science pure et la philosophie. Renonçant aux fins utilitaires, l'homme se replie sur soi et crée un monde de signes symboliques, les concepts par lesquels il se reflète en toutes choses et s'apparente à l'univers[5]. C'est à la société qu'il emprunte les cadres dans

1. L. WEBER, Compte rendu du *Congrès des Sociétés philosophiques* de 1921, p. 237.

2. *Le rythme du Progrès*, p. 208.

3. *Ibid.*, p. 205.

4. *Ibid.*, pp. 162, 163.

5. L. WEBER, *Étude critique : Le langage et la pensée par Henri Delacroix*, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1926, p. 122.

lesquels s'insère et se développe son œuvre religieuse, poétique, scientifique et philosophique[1].

* * *

Dans leurs grandes lignes et si l'on néglige les menus détails, la préhistoire et l'histoire révèlent l'alternance de la pensée technique et de la réflexion spéculative.

La préhistoire embrasse deux longues périodes, paléolithique et néolithique, d'étendue fort inégale : la première est l'âge du silex et de la pierre taillée, la seconde celui de la pierre polie et des métaux.

A l'origine l'activité de l'homme a dû être pleinement absorbée par la recherche de la nourriture et la défense contre les fauves. La lutte pour la vie exigeant une tension constante, une ruse et un « esprit pratique » toujours en éveil, il n'a pas un instant de loisir pour s'abandonner à une curiosité désintéressée. Époque de mécanique et de développement industriel, qui voit apparaître de petits outils de silex finement taillés, des poinçons, des burins, des pointes de flèches, ainsi que d'autres instruments en os, en ivoire, en corne, des harpons et des aiguilles d'un fini remarquable[2].

A l'époque néolithique peu de progrès dans l'outillage, mais multiplication de monuments funéraires, traces de culte organisé, témoignant de l'apparition de la vie religieuse et sociale. L'idéologie qui prend naissance consacre l'avènement de l'intelligence spéculative[3].

A l'aurore des temps historiques, l'humanité apparaît en

1. *Le rythme du Progrès*, p. 210. « Raisonner sur les concepts qui ont leur origine dans les croyances religieuses — et à cette catégorie appartiennent la plupart des idées fondamentales de la métaphysique et de la morale — c'est remuer tout l'amas déposé par la société dans le cerveau de l'individu, c'est se mouvoir dans le monde de l'esprit, qui s'est ébauché, dès l'aurore de l'humanité, par les communications sociales et la vie collective, et qui continue toujours à rester séparé du monde physique et à s'opposer toujours plus ou moins à celui-ci, dans lequel l'intelligence a fait cependant ses premiers pas ». *Ibid.*, p. 280.

2. *Ibid.*, pp. 261, 266.

3. *Ibid.*, p. 267 ; *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, pp. 78-81. M. Weber reconnaît néanmoins qu'en raison du mystère où baigne la préhistoire cette hypothèse est conjecturale et hasardée.

possession de toutes les grandes inventions mécaniques. Grecs et Romains ne font que les utiliser, sans y apporter de perfectionnement notable. Hache, marteau, couteau, aiguille, scie, tenailles, arc, quenouille, fuseau, roue, chariot à essieu, poulie, charrue, bateau à voile, etc. constituent un héritage de l'époque préhistorique[1].

En revanche les sociétés occidentales sont redevables aux Grecs et aux Romains de la « civilisation intellectuelle ». En satisfaisant largement aux nécessités de la vie, le progrès technique crée des loisirs et une liberté d'esprit favorables à la spéculation. L'invention de la philosophie au sens large est le fruit de la culture gréco-latine. La science pure est née, système d'explication rationnelle, bien différent des recettes empiriques que le primitif recueillait pour des fins industrielles[2]. La science antique est essentiellement théorique et par là elle s'oppose à la mentalité scientifique contemporaine ; le goût des concepts pour eux-mêmes, l'explication logique, discursive, caractérisent l'esprit grec[3].

Et cet esprit, malgré les bouleversements politiques et sociaux, n'a pas cessé d'animer l'occident durant le moyen âge et jusqu'aux temps modernes. Pendant plus de vingt-quatre siècles la logique, la rhétorique, la métaphysique, la morale et la religion ont exercé leur puissance de séduction sur les élites intellectuelles : « ... les spéculations les plus raffinées du métaphysicien, la *Monadologie* et la *Critique de la raison pure*, sont petites-filles des grossières inventions fétichistes et animistes des premières religions »[4]. Comme les philosophies conceptuelles de l'antiquité, comme le platonisme et le néo-platonisme, « la théologie chrétienne est une réflexion et une construction idéologique; sa technique est une technique des idées et du raisonnement »[5].

Mais voici que depuis un siècle nous assistons à une résurrection de l'intelligence pratique. Le progrès de la mécanique a suivi un rythme accéléré. Dans la ligne des modestes

1. *Le rythme du Progrès*, pp. 268-275.
2. *Ibid.*, pp. 221-222.
3. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 82.
4. L. Weber, *La loi des trois états et la loi des deux états*, dans *la Revue de Méta. et de Mor.*, 1911, p. 602.
5. *Le rythme du Progrès*, pp. 283-288.

outils de l'antiquité, les machines modernes exécutent automatiquement des besognes toujours plus variées, plus puissantes et plus délicates, multipliant de façon merveilleuse et coordonnant de plus en plus étroitement les activités humaines. Elles « expriment à un degré supérieur les ruses de l'intelligence aux prises avec la matière »[1]. Des millions de produits manufacturés, destinés au mobilier, au bâtiment, au vêtement, à l'alimentation, aux transports, aux communications, à la culture esthétique ou intellectuelle, ont bouleversé la face de la terre et profondément transformé les impressions, les mouvements et les habitudes de l'homme civilisé, qui se sent partout en présence de l'activité technique et sociale beaucoup plus que de la nature : « Une grande ville moderne est tout entière, jusque dans ses plus infimes détails, de l'entendement actif, pragmatique, condensé et cristallisé dans les objets matériels »[2]. C'est de l'intelligence muette, qui pénètre ou façonne la matière, franchit l'espace et ne s'exprime qu'indirectement par la parole, le livre, le journal et l'affiche. En un mot, c'est de l'intelligence technique[3].

Dira-t-on que ce succès sans précédent de la mécanique est le fruit de la science? Sans doute, à condition toutefois de désigner sous ce nom, non pas la théorie des fonctions, les métagéométries ou les spéculations sur l'éther, mais les connaissances du laboratoire, qui est une usine de recherches. La science contemporaine obéit aux mêmes impulsions intellectuelles que l'industrie ancienne et moderne. Comme le primitif, quoique avec des moyens bien supérieurs, le savant cherche à comprendre le fonctionnement de la machine immense qu'est la nature, afin d'insérer son action parmi ses rouages[4] : « Le laboratoire du physicien et du chimiste de nos jours est le prolongement de l'humble atelier du tailleur de silex »[5]. En perfectionnant ses procédés de mesure, en disséquant la matière toujours plus profondément, la physique ne cherche qu'à *voir :* « Son intuition propre c'est la vision de modèles

1. *Ibid.*, pp. 295, 296.
2. *Ibid.*, p. 297.
3. *Ibid.*, p. 297.
4. *Ibid.*, pp. 298-301, 133-136; *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 83.
5. L. WEBER, *Revue de Méta. et de Mor.*, 1911, p. 602.

mécaniques »[1]. Voilà le mode de compréhension qui lui a révélé les secrets de la vie atomique.

*
* *

A la lumière de l'histoire, l'intelligence se révèle comme une faculté unique, parcourant toujours les mêmes voies, mais agissant tantôt sur le mode technique, tantôt sur le mode symbolique, et exerçant une double fonction, opératrice et spéculative[2].

L'une ne tend qu'à exploiter la matière, afin de décupler la force musculaire. L'autre cherche à expliquer les êtres, à découvrir leur nature profonde, plutôt que les modalités de leur action.

La première s'en tient à des images pragmatiques de l'univers, conçu comme une machine. En concevant les choses, c'est-à-dire en les représentant autrement qu'elles n'apparaissent directement à la conscience, en les recréant en quelque sorte sous la forme logique d'idées claires et maniables, la seconde s'objective par la réflexion, se raconte elle-même et jouit de sa propre contemplation dans le miroir du monde.

L'activité technique est le fruit de la spontanéité individuelle, aiguillonnée par le besoin et s'exerçant seule dans l'invention. L'activité symbolique est d'origine sociale, le résultat d'un effort collectif et des loisirs que la vie en commun procure à l'homme[3].

Lorsqu'elle a épuisé sa fécondité, l'une cède la place à l'autre et réciproquement, en lui abandonnant une prépondérance transitoire. Dans cette alternance réside le progrès intellectuel. L'intelligence mécanique entre en relation avec la nature, mais s'y perd en quelque sorte; l'intelligence réfléchie perd souvent le contact du réel, mais « y gagne une liberté et une autonomie qui enrichissent infiniment son arsenal de moyens »[4].

1. L. Weber, *Étude critique : L'Évolution créatrice par Henri Bergson*, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1907, p. 665.
2. *Le rythme du Progrès*, p. 310.
3. *Ibid.*, pp. 209, 210, 301, 302; *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 64.
4. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 77.

L'évolution de la pensée présente donc un rythme binaire : technique et réflexion sont les deux pôles opposés entre lesquels elle oscille continuellement, sans qu'il soit possible d'assigner un terme à ce mouvement. Ces deux fonctions ne s'excluent pas absolument et n'alternent pas avec une régularité géométrique. A mesure que la civilisation s'enrichit, elles peuvent coexister dans des sociétés différentes ou à des étages superposés. Aucune d'elles n'est jamais complètement assoupie. Ce sont plutôt deux tendances se combinant à des doses diverses, de sorte que l'une ou l'autre prédomine selon les vicissitudes du progrès. Il n'en est pas moins vrai que chacune d'elles reste essentiellement vouée à une tâche particulière[1].

En raison de son caractère historique, exclusif de tout jugement de valeur, cette *loi des deux états* n'autorise aucune anticipation d'avenir dans l'ordre politique, scientifique, métaphysique, moral ou religieux. Cependant, si l'intelligence s'est formée à une double école, au contact de la nature et de la société, il resterait à dégager les couches successives déposées dans la mémoire par l'une et par l'autre. Si notre patrimoine intellectuel comprend des apports de la technique et de la spéculation, ne pourrait-on pas expliquer ainsi le dédoublement que nous opérons aujourd'hui entre la matière et l'esprit? Après avoir souligné l'intérêt de cette tâche, M. Weber renonce néanmoins à l'entreprendre[2]. Nulle part il ne tente d'insérer ses conceptions sociologiques dans le contexte de sa métaphysique. Il n'y a donc pas lieu d'y insister davantage dans une étude qui se concentre entièrement sur le problème idéaliste.

1. *Le rythme du Progrès*, p. 209; *Revue de Méta. et de Mor.*, 1911, p. 603.

2. *Le rythme du Progrès*, pp. 310, 311; *Bulletin de la Soc. franç, de Philos.*, 1914, p. 84, 85; *Revue de Méta. et de Mor.*, 1923, p. 95. « Comment les deux pensées ont ensuite évolué côte à côte en réagissant sans cesse l'une sur l'autre, et en se transposant de l'une à l'autre, et en se traduisant l'une par l'autre, c'est le problème même de l'histoire de l'intelligence. Je ne suis pas assez téméraire pour essayer seulement de l'aborder. » Compte rendu du *Congrès des Sociétés philosophiques* de 1921, pp. 236, 237. M. Weber n'a étudié sous cet angle que le problème du libre arbitre : il conclut que cette croyance a sa source dans le langage et la magie ancestrale : *Liberté et langage*, dans le *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1921, pp. 77-79, 85-91.

CHAPITRE IV

LES OBSTACLES A L'IDÉALISME ABSOL

Malgré ses lacunes, l'exposé que nous achevons de l'*idéalisme logique* aura, sans doute, mis en lumière les qualités dont témoigne l'œuvre de M. Weber : culture scientifique étendue, pensée hardie, désireuse d'apporter une solution personnelle aux problèmes les plus élevés de la philosophie, esprit critique toujours soucieux d'analyser les méthodes, de peser les résultats et de saisir la filiation des doctrines. Les questions les plus délicates sont ici envisagées dans une perspective rigoureusement idéaliste, sans souci des conséquences onéreuses qui pourraient en résulter. Son admiration pour les maîtres qui l'ont précédé dans la voie de l'idéalisme, depuis Kant jusqu'à Renouvier, n'a pas empêché M. Weber de dénoncer loyalement l'échec de leur tentative. La timidité à suivre sans défaillance toutes les exigences d'une immanence intégrale est à ses yeux la cause de cette faillite universelle. Nul n'a plus que lui le sens aigu des déficits de l'idéalisme moderne et ne le juge avec une franchise plus clairvoyante.

A-t-il réussi de son côté à en corriger les lacunes et à surmonter tous les obstacles? Il semble, au contraire, que les difficultés prennent un relief plus saillant dans une doctrine que domine une vive préoccupation de rigueur logique. Ne pouvant suivre l'auteur à travers tous les grands problèmes philosophiques, de la psychologie à la morale, nous considérerons les articulations maîtresses du système : conception idéaliste de la science, principe fondamental d'immanence intégrale, explication des consciences étrangères et de

l'univers, monisme de la Pensée, rythme du progrès intellectuel [1].

*
* *

On se souvient des conclusions que M. Weber retient de la critique des sciences. Les préoccupations métaphysiques et surtout ontologiques, dit-il, sont étrangères au savant : des rapports sans support, voilà sa devise. Les méthodes positives ont pour résultat de dissoudre peu à peu la réalité en concepts abstraits : matière, force, mouvement, espace, etc., purs symboles et instruments de systématisation. En cherchant l'être, le savant ne trouve que le progrès de l'esprit, dans une adaptation de plus en plus parfaite de la pensée à l'action. En un mot l'immanence idéaliste est une exigence de la physique moderne.

Hâtons-nous de dire que cette interprétation est antérieure aux travaux d'un historien dont les conclusions sur ce point ont recueilli une adhésion à peu près unanime. Avec une abondance de preuves et de témoignages qui ne laissent place à aucun doute, Meyerson montre que le savant, étant homme, fait de la métaphysique comme il respire, sans le vouloir et presque sans s'en douter. Toute science enveloppe une conception définie des choses. Un rapport isolé de tout support est inconcevable : lien entre deux termes, la relation présuppose évidemment leur existence; elle est nécessairement subordonnée à l'être, qui jouit ainsi d'une antériorité au moins logique. Abandonné à ses seules ressources, le rapport n'offre une apparence intelligible qu'à condition d'être inconsciemment « réifié » et imaginé sur le modèle d'une substance, par une flagrante contradiction. Ainsi fait le positivisme, qui en vient à attribuer une sorte de réalité physique aux lois de la nature.

Sans doute le savant corrige les conclusions naïves du sens commun, en faisant du monde un tourbillon d'atomes ou d'é-

1. La plupart des remarques contenues dans ce chapitre ne sont qu'un résumé et une application au système de M. Weber des critiques générales, que l'idéalisme a soulevées en ces dernières années et que nous avons exposées dans *L'idéalisme français contemporain*, Livre II.

lectrons. Mais ce procédé n'a pour but que de répondre à un besoin d'objectivité plus profonde. L'analyse change la structure de l'objet, sans en détruire la réalité; une chose ne disparaît que pour céder sa place à une autre. Loin de diminuer la richesse de l'univers, le savant ne fait que l'accroître chaque jour. Aux êtres visibles et tangibles le microscope et le télescope en ajoutent bien d'autres, inaccessibles à l'œil nu. Si l'astronome ne croit plus à l'existence d'une tache lumineuse de la dimension du Péloponèse, il admet, en revanche, l'existence d'un astre immense, autour duquel gravitent les planètes.

A n'en pas douter, l'idéalisme est une métaphysique, partant une interprétation de la réalité et nullement une constatation scientifique. Bien au contraire, la science de tous les temps, et celle d'aujourd'hui en particulier, est « chosiste », selon l'expression de Meyerson. D'un siècle à l'autre ses conclusions varient sur la *nature* de l'univers, jamais sur son *existence*[1].

Les sciences de la nature se rattachent à l'ontologie par un double lien[2] : d'abord elles présupposent une philosophie inchoative, admettant à titre de condition préalable un univers distinct de l'esprit. Outre cette métaphysique sous-jacente, la méthode expérimentale se réfère obliquement, par sa structure même, à l'être des choses, comme à la source et au fondement de toute connaissance. L'expérimentation en est le ressort constant et l'expérimentation implique l'existence de réalités cachées, que les sens ne peuvent déceler par leurs propres moyens, mais qu'ils supposent toujours. A ce double point de vue au moins, l'ontologie est le climat indispensable à la science.

Aussi bien M. Weber semble-t-il le reconnaître par endroits : en substituant une réalité à une autre le savant, dit-il parfois, demeure réaliste; mais c'est la réflexion philosophique qui l'oblige à dépasser ce niveau, jusqu'à l'idéalisme absolu. Qu'en est-il de cette nouvelle conclusion?

1. Voir T. Ruyssen, *Revue de Méta. et de Mor.*, 1930, p. 343.
2. J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée, 1932, pp. 301-302.

*
* *

M. Weber pose en principe l'immanence rigoureuse et l'identité de l'être à la pensée. *Esse est percipi* : existence et représentation sont deux expressions synonymes; par définition le réel consiste dans le jugement qui le pose. Voilà un axiome premier, indiscutable, d'une évidence absolue, supérieure à toute démonstration.

N'est-ce pas plutôt un postulat, qui transpose le problème de la connaissance dans le plan idéaliste et s'accorde gratuitement, avant toute discussion, la solution du débat? Il est certain que le réel n'existe pour moi qu'à condition d'être intelligible et effectivement connu. Constatation banale, qui a toute la force, mais aussi la pauvreté d'un truisme. S'ensuit-il, en vertu d'un simple jeu de concepts, que l'être s'identifie à ma représentation, qu'il se réduit à une création immanente de mon esprit, incapable de subsister sans lui? Sous prétexte qu'il n'est saisissable que par la pensée, n'est-il que la pensée qui le saisit? Toute la question est là[1]. D'une observation incontestable l'idéalisme passe, sans transition ni démonstration, à une conclusion lourde de conséquences; une équivoque fait bénéficier celle-ci de l'évidence de celle-là.

Solution d'autant plun étrange qu'une autre hypothèse se présente naturellement à l'esprit. Un objet ne peut-il pas subsister dans la nature et posséder en même temps le pouvoir d'entrer en relation avec mon intelligence? Sous le premier aspect il existe en soi, sous le second il est intelligible. Deux déterminations distinctes sans doute, mais nullement incompatibles. Elles ne le deviennent que si l'on fait du réel un noyau radicalement hétérogène, hostile à la

1. Après avoir cité un passage où M. WEBER déclare que « l'affirmation du vivre, du percevoir, du pâtir » est une affirmation logique, le Cardinal MERCIER ajoute : « Apparemment, l'affirmation est une affirmation. Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si l'affirmation du vivre, du percevoir, du pâtir, est l'affirmation de *quelque chose* que l'on appelle vivre, percevoir, pâtir ». *Les origines de la psychologie contemporaine*, Paris, Alcan, 1897, p. 265. Selon l'expression de LACHELIER, l'affirmation d'une douleur n'est pas douloureuse, mais vraie.

pensée, comme la *chose en soi* de Kant ou l'*inconnaissable* de Spencer; dans cette hypothèse — la seule que M. Weber envisage — il y aurait contradiction à ce que l'inconnaissable soit en même temps connu. Sur ce point l'idéalisme a pleinement raison : il n'y a pas d'*irrationnel*, au sens strict du mot; l'être est essentiellement accordé à l'intelligence, il est intelligible. A-t-on le droit d'aller plus loin et de conclure, sans autre démonstration, que l'intelligibilité épuise toute sa réalité?

S'il en était ainsi, si l'être se réduisait au jugement qui l'énonce, ce n'est pas à l'*idéalisme logique* qu'il faudrait se rallier, mais au *solipsisme* le plus strict, au solipsisme du moment présent. Il n'y aurait rien en dehors de mon affirmation instantanée, car toute autre réalité, fût-elle une pensée antérieure, déborderait l'énonciation actuelle et rétablirait la dualité de termes, que l'on a déclarée inintelligible. Une alternative rigoureuse s'impose entre un certain réalisme et un nihilisme absolu, qui réduit tout à un seul jugement, sans antécédent ni conséquent, sans principe ni support; le monde et son histoire, le moi et les consciences étrangères n'auraient qu'une existence logique, une indépendance apparente, créée par la réflexion, au sein du jugement actuel. L'idéalisme fidèle à ses conséquences extrêmes se dévore lui-même.

La source des paralogismes, que ses adversaires prêtent au réalisme, ne réside-t-elle pas dans une conception quantitative et spatiale de la pensée? N'étant pas localisé, l'esprit n'a ni dedans ni dehors; l'objet ne peut donc lui être ni intérieur ni extérieur. Sans doute il est permis d'employer ces expressions, mais à condition d'y voir des métaphores, qui ont pour mission de suggérer l'état des choses, sans pouvoir l'exprimer rigoureusement.

* * *

Quand on opte pour l'immanence absolue de la connaissance, on doit en accepter toutes les conséquences logiques. Si l'intelligence n'est jamais en face que d'elle-même et de ses créations spontanées, comment expliquer les résistances qu'elle rencontre de la part des consciences étrangères et de

l'univers physique? Voilà la pierre d'achoppement de tout idéalisme intégral.

Le sentiment de la conscience individuelle est à la base de la psychologie, son point de départ indéniable. Je pense, je veux, je désire, autant d'opérations fugitives, jaillissant d'un principe unique et stable, qui les déborde par la richesse de ses virtualités. Je ressens de la joie, de la tristesse, du remords, autant de changements successifs qui affectent un centre unique de convergence et se greffent sur lui. Les idées abstraites de pensée, de volition, de désir, de joie, de tristesse, de remords ne suffisent pas à traduire adéquatement les impressions que j'éprouve; il y faut ajouter le cachet singulier, incommunicable, le lien mystérieux d'appartenance qui les rend *miennes*. Ce ne sont pas des notions impersonnelles que j'entends décrire (comme en disant : *il pleut*), mais des tranches de vie du moi concret, absolument existant. Essayez de me persuader que c'est une illusion, votre dialectique abstraite échoue devant cette évidence intuitive. L'interprétation que M. Weber donne du *Cogito* est donc inexacte, en raison de son insuffisance[1].

Cette intimité de l'âme avec elle-même apparaît en vive lumière dans ses relations avec l'extérieur. Je ne suis pas seul au monde : de tous côtés je me heurte à des consciences étrangères. Derrière la façade des corps je devine des idées, des sentiments, des vouloirs, qui me sont directement impénétrables, mais que je puis atteindre dans la mesure où ils se traduisent au dehors. Par cette activité incessante les autres hommes témoignent d'une vie personnelle et autonome, d'une énergie spirituelle qui en fait des sujets en soi et pour soi au même titre que moi. Le doute devient impossible au cours d'une discussion, par exemple, quand ma pensée se heurte à des convictions étrangères et même hostiles, ou que mes

1. « ... Ce sont deux actes différents de dire : je pense l'idée de mon existence, et de dire : je vois clairement par ma pensée que, si je n'étais pas, je ne penserais pas. Le premier acte est sans doute la condition du second, mais si on s'arrête au premier, comme le fait l'idéalisme, ce n'est plus qu'une affirmation sans force et sans efficacité qui, au lieu de fonder la pensée ainsi qu'on l'attendait, réduit l'existence à n'être qu'une ombre d'elle-même à l'intérieur de cette pensée qu'elle était pourtant destinée à soutenir ». L. LAVELLE, *De l'être*, Paris, Alcan, 1928, p. 143, 144.

désirs sont tenus en échec par des volontés différentes, plus encore, rebelles, intransigeantes dans leur indépendance.

Ajoutez à cela le sentiment de responsabilité, qui affecte certains actes que j'appelle miens, à l'exclusion des autres. Les premiers seuls me sont imputables; les autres ont beau pénétrer dans le champ de mon expérience, y exercer même une vive impression, je ne me sens digne ni de louange ni de blâme à leur sujet.

Suffit-il, pour expliquer ces faits d'expérience quotidienne, d'alléguer l'opposition logique du sujet et de l'objet à l'intérieur d'une même conscience? Suffit-il de faire de tous les hommes le contenu objectif de mes jugements, ou, selon M. Weber, des degrés divers de la réflexion? Voilà pourtant la position de l'idéalisme intégral, dégagé des brumes de l'abstraction et mise en contact avec la réalité concrète. Manifestement la pluralité des sujets pensants fait échec à l'idéalisme logique.

Il en est de même de l'univers physique. Tous les éléments de la science ne sont pas susceptibles d'être déduits : il y a des observations et des vérifications qui s'imposent : M. Weber le reconnait volontiers, sans remonter toutefois au delà de cette constatation empirique, jusqu'à son explication. Le monde extérieur n'a pas d'existence en soi; l'objectiver, c'est imprimer le sceau de la causalité sur certaines données de conscience; l'expérience en mathématique n'est que la transition d'une proposition contingente à une proposition nécessaire, en physique le passage d'une systématisation des idées à une autre, toujours un moment dans le devenir de la science.

Cette théorie s'en tient à une simple description des faits. Sans doute l'univers est la cause de nos sensations, les vérités mathématiques apparaissent bien sous le signe de la nécessité et le principe de contradiction veille à l'harmonie de nos connaissances : ce sont là des données incontestables. Reste cependant à les expliquer; ici commence la tâche propre de la philosophie. Pourquoi la catégorie de cause s'applique-t-elle à certains états de conscience uniquement? Pourquoi seuls certains jugements sont-ils nécessaires et certaines systé-

matisations, cohérentes et viables? Autant de questions qui demeurent sans réponse. Si la pensée n'est jamais en face que d'elle-même, s'il n'y a pas de réalité extérieure à l'esprit pour contrôler ses initiatives, si l'intelligence n'offre même pas une structure spécifique qui maintient son activité dans une ligne déterminée, on ne s'explique pas la création du monde par la pensée, ni les résistances caractéristiques de l'expérience. Examinons tour à tour ce double aspect de la question.

Parmi les phénomènes qui affleurent à la conscience, il en est dont nous cherchons spontanément la source hors de nous, selon M. Weber, d'autres, au contraire, qui revêtent à nos yeux un caractère immanent : la vision d'un incendie se distingue par là d'une rêverie subjective; la première seule se rattache à une cause extérieure. Voilà les faits. Mais admettre cette différence radicale entre des états parallèles d'une même conscience, reconnaître que certains d'entre eux se distinguent des autres par l'exigence de la catégorie causale, n'est-ce pas implicitement leur attribuer une prédisposition indépendante de l'esprit, puisqu'elle s'impose à lui? Il y a donc dans les représentations elles-mêmes une sorte d'hétérogénéité qualitative, une pierre d'attente, un signe distinctif de la catégorie. On admet, d'une part, que tout est l'œuvre de la spontanéité intellectuelle et l'on en est réduit, d'autre part, à prêter aux phénomènes des exigences préalables. Que peuvent bien être ces caractères inhérents à certains états de conscience et qui motivent l'application de la catégorie, sinon le rapport de causalité que l'expérience révèle et que l'entendement se borne à abstraire de la réalité? La conclusion s'impose à quiconque ne voit pas dans l'usage des catégories l'œuvre arbitraire du hasard, en d'autres termes, à quiconque accorde une valeur à l'expérience et à la science. Or tel est le cas de M. Weber.

Aussi bien a-t-il lui-même donné à cette objection un relief saisissant dans sa critique du système kantien[1], oubliant que

1. *Vers le positivisme*, pp. 194-197, Cette objection a été souvent reprise à propos du kantisme : nous nous inspirons ici de Fouillée, *Le mouvement idéaliste*, Paris, Alcan, 1896, pp. 58-61 ; Janet, *Principes de métaphysique et de psychologie*, Paris, Delagrave, 1897, t. II, pp. 292-293 ; Rabier, *Leçons de phi-*

l'*idéalisme logique* présente sur ce point à peu près les mêmes déficits que le criticisme. Sans doute on renonce d'un côté à la *matière*, que de l'autre on oppose à la *forme ;* cependant de part et d'autre la catégorie causale ne s'applique pas indifféremment à tous les phénomènes de conscience. D'où vient cette différence? Dire que c'est un fait, au delà duquel il n'y a pas lieu de remonter, n'est-ce pas un aveu d'impuissance, un refus d'explication, qui érige les catégories en *deus ex machina*, intervenant à propos pour combler les lacunes du système? D'autant plus que les formes mentales ainsi conçues comme des absolus semblent revêtir tous les caractères d'un donné premier et marquer dès lors un retour au réalisme.

Cette difficulté générale, que suscite à l'idéalisme intégral l'existence d'un monde extérieur, trouve une application dans le pluralisme inhérent à l'expérience. Sans nul doute, l'expérience scientifique enveloppe un élément de subjectivité : l'interprétation d'un fait est en partie solidaire de l'état de la science et trouve sa lumière dans les théories en cours. Il n'en est pas moins vrai que s'ils reçoivent beaucoup des théories, les faits leur apportent à leur tour un large concours. Sinon on s'expliquerait difficilement pourquoi la science ne les intègre pas tous indifféremment, pourquoi elle opère un choix parmi eux, pourquoi certains d'entre eux exercent sur l'intelligence une pression, qui oblige à modifier l'état des connaissances antérieures. On ne peut donc pas admettre avec M. Weber que le fait est une pure création de l'esprit, une « œuvre exclusivement révélatrice de la pensée ». Ce serait tomber de Charybde en Scylla, pour éviter l'empirisme

losophie, Paris, Hachette, 1893, t. I, p. 282; A. VALENSIN, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, Beauchesne, 1911, art. *Criticisme kantien*, col. 754. « Sans une marque objective, présente dans les faits eux-mêmes, dit M. DEHOVE, les catégories... n'auraient plus où se prendre et, pouvant tout lier indifféremment, ne pourraient plus rien lier; en sorte que la liaison, redisons-le, ne dépende pas exclusivement d'elles, mais aussi des objets. — Il y a plus : l'existence de cette marque objective les rend même superflues; car, si l'ordre est ainsi donné dans les phénomènes mêmes, elles arrivent trop tard, quand la besogne est déjà faite, à savoir quand les phénomènes sont déjà liés; en sorte que la liaison, non seulement ne dépende pas exclusivement d'elles, mais, en réalité, n'en dépende même pas du tout ». *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Giard, Lille, 1907, pp. 173-177.

naïf, qui cherche dans les théories scientifiques une photographie sans retouche de la réalité. La vérité est dans un juste milieu. Si l'intelligence a un rôle actif à jouer pour l'élaboration des faits scientifiques, le donné concret primitif subsiste néanmoins sous les symboles plus ou moins artificiels et variables qui l'expriment. C'est ainsi que tous les savants s'accordent sur les caractères essentiels d'un fait, lors même qu'ils diffèrent sur son interprétation. Toute expérience comporte essentiellement un élément d'objectivité [1].

Voilà pourquoi l'histoire de la science est un effort de l'esprit pour s'assimiler, à force de ruse et de ténacité, une réalité indépendante ; une lutte contre un foyer de résistance, qui ne se laisse emporter que par lambeaux. Le progrès du savoir s'opère par approximations successives ; les propositions scientifiques enserrent leur objet dans des formules de plus en plus exactes et des mesures de plus en plus minutieuses, qui laissent néanmoins subsister une marge inexplorée. Ce caractère progressif et continu de la science serait inexplicable sans une réalité, terme et limite de la recherche, pôle de la vérification, trop riche pour que l'indigence de nos moyens d'investigation puisse l'épuiser.

Dans une philosophie qui réduit toutes choses à la spontanéité de la pensée, on se demande d'où peuvent surgir ces résistances. S'il n'y a rien qui gêne la libre initiative de l'esprit, comment expliquer ces oppositions à vaincre, ces difficultés à tourner? L'opposition implique nécessairement une dualité, la résistance aux fantaisies de l'intelligence suppose un objet indépendant, qui la déborde.

Sinon pourquoi l'expérience aurait-elle à exercer ce contrôle indispensable que M. Weber a si bien décrit? Si l'univers est une œuvre de construction purement rationnelle, pourquoi ne peut-on pas en déduire sa structure par un simple effort dialectique, par analyse des catégories mentales, sans recours à l'observation? Pourquoi y a-t-il encore des sciences expérimentales, qui progressent par tâtonnements, par essais timides, soumis à l'épreuve des faits? Pourquoi tant d'ef-

1. Cette idée a été très heureusement mise en lumière par M. Chevalier, *L'idée et le réel*, Grenoble, Arthaud, 1932, pp. 48, 49.

forts prolongés, d'enquêtes minutieuses, de pénibles vérifications? A qui s'interdit toute excursion en dehors du *logique* pur, la diversité qualitative du réel, son devenir, ainsi que la perception deviennent des énigmes indéchiffrables [1].

Pour leur trouver une solution, M. Weber en est réduit à imaginer à l'intérieur de la pensée, dans la hiérarchie de ses degrés, des différences invraisemblables. Toute la variété du réel, c'est-à-dire le moi, les consciences étrangères, l'univers physique, Dieu même, se ramènent à des stades différents d'une même pensée, à des sphères contiguës d'une même réflexion, à des créations spontanées d'un esprit unique, bref à de pures distinctions logiques. Mais dans ces conditions, comment expliquer l'opposition des hommes entre eux, les résistances de la nature à l'intelligence, la diversité essentielle des attributs de l'homme et de Dieu?

Ne pourrions-nous pas en appeler au témoignage de M. Weber lui-même, critiquant en ces termes l'idéalisme de Fichte? « C'est une naïveté de croire que la difficulté puisse être résolue par un tour de langage, et de dire que le réel naît d'une limitation que le moi s'impose. Fichte explique le non-moi par une sorte de choc (*Anstoss*) éprouvé par le moi dans la série de ses développements successifs. Sensations, perceptions et phénomènes ne seraient ainsi que des arrêts du moi, des heurts successifs dans le mouvement de la réflexion. Comment, dira-t-on, le moi peut-il se choquer et subir des arrêts, s'il est seul? La contradiction est flagrante. On ne l'évite apparemment qu'à la faveur de l'ambiguïté du terme moi. Dans la genèse du réel, le moi, qui s'oppose au non-moi, et qui éprouve le choc du réel doit d'abord être le moi individuel, donc chacun a conscience en ayant conscience de soi; le moi, ensuite, dans lequel le moi limité par le non-moi et le non-moi limité par le moi sont tous deux contenus, l'unité supérieure en laquelle se résorbe cette dualité, le principe conciliateur et synthétique de la thèse et de l'antithèse, est le moi absolu, dont notre conscience se rapproche à mesure que la science et la philosophie progressent, mais qu'elle ne peut atteindre, car c'est l'unité qui la renferme et qui, en

1. Cf. É. Le Roy, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1904, pp. 160, 170.

l'enveloppant, nécessairement la dépasse »[1]. Et M. Weber de conclure un peu plus loin : « De deux choses l'une, ou le réel, distinct de l'idée, existe, ou il n'existe pas. S'il existe, même d'une existence simplement relative, le moi n'est pas tout ; il y a de l'être en dehors du moi, et le non-moi ne peut venir tout entier du moi. Lorsqu'on dit que le moi pose le non-moi à l'intérieur du moi, on joue avec la double signification du mot *moi*, et on n'explique rien, car le mot *poser* ne signifie pas ici autre chose que constater une existence distincte de soi. Et si le non-moi n'existe pas, aucune *position* logique ne pourra faire que ce qui n'existe pas existe »[2].

On ne saurait mieux dire. Mais il ne semble pas que M. Weber réussisse à éviter lui-même la contradiction qu'il a si fortement soulignée dans le système de Fichte. Nous touchons à l'un des points névralgiques de la doctrine. L'idéalisme logique présente deux aspects opposés entre eux, selon M. Brunschvicg[3] : c'est un *monisme* rigoureux, soucieux de traduire en termes d'idées l'objet de la connaissance, toute réalité étant d'étoffe purement logique ; c'est aussi un *dualisme dialectique*, qui affirme la primauté de la réflexion et l'autonomie d'une pensée imprimant aux faits un cachet intelligible. Voilà pourquoi M. Weber en est réduit à osciller d'une position à l'autre, du monisme au dualisme, sans trouver nulle part le repos de l'intelligence.

*
* *

L'embarras de M. Weber à expliquer la dualité de l'esprit et de la nature a sa répercussion logique dans sa conception de la Pensée, qui tient la place de l'un et de l'autre. En dernière analyse, comment faut-il concevoir cette Pensée infinie, unique, qui se joue à paraître fragmentée et éprouve ensuite tant de difficultés à se ressaisir dans les formes finies qu'elle a spontanément créées et s'est librement imposées ?

1. *Vers le positivisme*, p. 110.
2. *Ibid.*, p. 111.
3. *Étude critique : Vers le positivisme absolu par l'idéalisme, de L. Weber*, dans la *Revue philosophique*, 1904, t. 57, pp. 537, 538.

Est-ce ma pensée personnelle? Évidemment non, car le sujet, aussi bien que l'objet, n'est qu'un moment logique de la réflexion, un stade provisoire dans le développement des idées. S'y arrêter, c'est tomber dans l'idéalisme psychologique et ses conséquences ruineuses : le monadisme réaliste [1]. Dans une telle perspective, appétition, volonté, sentiment intime de nos états de conscience, sont « des concepts troubles, recélant la croyance à une existence qui soutiendrait l'existence logique comme le feu intérieur du globe soutient l'écorce sur laquelle nous nous mouvons » [2].

Sera-ce la Pensée absolue? Pas davantage, car on risque de l'ériger en une réalité déterminée par son existence [3]. Poser la Pensée impersonnelle, c'est l'objectiver, la projeter dans l'espace en quelque sorte, à la manière de Fichte, Hegel ou Lachelier [4], en faire une puissance antérieure à son acte, génératrice de la pensée implicite et discursive, une chose en un mot [5]. Comme le monadisme isole la personne, « le panthéisme idéaliste isole la pensée; l'un et l'autre recréent des entités en lesquelles reparaît la fiction du réel absolu, c'est-à-dire non relatif à son affirmation » [6].

Il n'y a qu'une solution possible. La réalité première est la Pensée : non pas le système des concepts présents à la conscience, mais l'affirmation pure : « oui », sans contenu déterminé, la fonction commune de l'être logique, la « forme abstraite de toute existence ». Elle porte aussi un autre nom : le Savoir : non pas une intelligence qui sait, mais le Savoir intégral, actuel et potentiel, le progrès vivant de la science vers l'Infini et l'Unité, la limite idéale vers laquelle elle tend. Ne l'oublions pas, la nature s'identifie à la *recherche* de la nature. La réalité première est, en définitive, le *devenir* pur : non pas l'être en évolution tendant vers une fin par des enri-

1. *Vers le positivisme*, p. 143.

2. L. Weber, *L'idéalisme logique*, dans la *Revue de Meta. et de Mor.*, 1897, p. 698.

3. *Vers le positivisme*, p. 112.

4. *Ibid.*, p. 143.

5. « La pensée, transformée en chose, distinguée de ce qui n'est pas elle et *située comme une existence particulière parmi d'autres*, n'est plus la pensée : elle n'est plus qu'un résidu desséché de l'abstraction et l'idole la plus respectée de la superstition réaliste ». *Ibid.*, pp. 153, 154.

6. *Ibid.*, p. 145.

chissements successifs, mais un enchaînement dialectique, un processus exclusivement logique, strictement indéfinissable. Sa notion même étant un devenir, les métaphores ne peuvent le symboliser qu'en l'altérant. Ni physique ni psychologique, c'est une entité purement *logique*.

M. Weber l'appelle l'être *concret;* mais n'est-ce pas précisément ce que tout le monde désigne sous le nom d'être *abstrait,* le concept le plus universel et le plus vague de tous? Ériger en réalité première la notion d'être en général, indéterminé, indifférencié, n'est-ce pas donner la vie à une abstraction et un état civil à l'*ens ut sic?*

Ajoutez à cela qu'étant seul le devenir pur se suffit pleinement, car M. Weber renonce à un Dieu créateur du monde, à un Absolu distinct de l'univers[1]. Mais si la pensée au niveau humain est la source et l'explication dernière de toutes choses, d'où viennent les résistances auxquelles elle se heurte? Puisque l'expérience nous la montre limitée et contingente, peut-on lui prêter les attributs de l'Être infini et nécessaire? Imparfaite par nature, trouve-t-elle en elle-même, non seulement une explication première et partielle, mais sa raison d'être dernière et adéquate? Tout ramener au devenir, n'est-ce pas admettre que l'acte pur est en puissance, que la réalité totale peut s'enrichir, que le plus sort du moins par évolution, l'être du néant? Il suffit de poser ces questions pour voir surgir, non pas des mystères, mais des contradictions flagrantes.

Ces paralogismes sont la rançon du positivisme, auquel s'arrête M. Weber. La science n'épuise pas la connaissance, que l'esprit humain doit acquérir de la nature et de lui-même; puisqu'elle s'établit délibérément en marge des questions d'origine et de fin, il appartient à la philosophie de prolonger ses recherches dans cette double direction.

La remarque en a été faite à M. Weber par Lachelier et M. Le Roy[2], à la séance de la *Société française de Philosophie* du 25 février 1904, où son système donna lieu à une longue discussion. S'agit-il d'expliquer un fait ou un objet donné? En

1. *Ibid.*, pp. 133-135.
2. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1904, pp. 175-178.

vertu de sa méthode, la science le rattache à des conditions logiquement et chronologiquement antérieures, par exemple un mouvement à d'autres mouvements, un événement à ses causes, une forme organique aux formes plus simples qui l'ont précédée. Dans ces conditions une question préalable demeure hors du champ de sa vision : pourquoi y a-t-il des faits, du donné, du mouvement?

Ce n'est pas tout : à l'expérience sensible certaines réalités échappent, que la conscience saisit néanmoins dans une éclatante lumière : la vie d'abord qui, dépendant de certains phénomènes physico-chimiques, les anime néanmoins d'une flamme plus subtile; mon propre vouloir ensuite : sans doute le choix s'appuie sur des motifs antérieurs, mais en lui-même il n'est pas déterminé par eux; j'ai conscience d'exercer un acte indépendant de position, une sorte de création[1].

Le donné en général pose donc à l'intelligence une question d'origine, qu'elle ne saurait esquiver; la vie et la liberté exigent une explication par l'attrait du meilleur et la tendance vers la fin. Qu'est-ce à dire, sinon que la fonction analytique et régressive, qui est à l'origine de la science, réclame le complément d'une fonction synthétique et progressive, qui donne naissance à la métaphysique et à la morale? L'univers matériel ne s'explique pas adéquatement par le jeu mécanique de ses éléments; la réalité sensible se fonde nécessairement sur un ordre spirituel, sur des valeurs indépendantes du temps et de l'espace[2].

M. Weber, il est vrai, s'intéresse vivement à l'enseignement de la morale à l'école. Cette préoccupation se manifeste dans quatre articles importants de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, sur *La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral,* non moins que dans des études critiques publiées en ce même périodique. A la suite d'Épictète M. Weber trace un programme de lutte sévère contre les appétits inférieurs et les désirs immodérés, revendiquant avec force la nécessité d'une vie conforme à la raison[3]. Cependant

1. Lachelier, *Ibid.*, p. 176.
2. R. Jolivet, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lyon, Vitte, 1932, p. 82.
3. *Revue de Méta. et de Mor.*, 1909, pp. 222 et s.

il renonce à rattacher ces obligations à des principes généraux, ainsi qu'à établir les fondements théoriques de l'éthique. Après avoir souligné le désarroi des diverses morales, kantienne, évolutionniste, positiviste et sociologique [1], il s'abstient de trancher le conflit doctrinal. Il n'établit aucune différence entre la raison pratique et la raison théorique, au risque de compromettre le caractère spécifique de l'obligation morale.

Est-ce assez dire que le sort de la morale est ici en danger? Il semble que la science elle-même ne puisse survivre aux critiques de M. Weber. En dehors de l'affirmation fondamentale : *l'être est*, toute vérité particulière se ramène à l'impliation des idées entre elles, à un équilibre essentiellement instable et provisoire. Ce relativisme absolu a bien des affinités avec le mobilisme d'Héraclite.

*
* *

En particulier l'œuvre de M. Weber relative à la préhistoire devient une énigme et un paradoxe. Comment concevoir, en effet, dans une perspective idéaliste le progrès millénaire de l'intelligence, avec ses alternatives d'activité technique et spéculative? La science nous apprend que la vie et la conscience ont surgi à un moment donné du temps, bien qu'elle se montre fort discrète sur les circonstances de cette double apparition. M. Weber admet certainement l'existence d'une ère primitive, antérieure à l'éclosion de la vie dans la nébuleuse incandescente. Il décrit en détail la formation lente de l'esprit et le passage de l'animalité à la raison. Or les événements de l'histoire sont nécessairement des résultats acquis, des faits qui appartiennent tout entiers au passé, bref des *donnés* transcendants par rapport aux jugements actuels qui les énoncent. Comment concilier cela avec un système qui réduit tout à des *existences logiques*, dont la réalité consiste uniquement à être posées dans le discours?

Bien plus, s'il n'y a rien en dehors de la pensée, qu'en était-il de l'univers durant cette longue série de siècles, où toute sensation était impossible faute d'un sujet capable de

1. *Ibid.*, p. 207.

l'éprouver, où aucune représentation ne pouvait se produire à défaut d'une intelligence quelconque. En d'autres termes, pour qui ramène toute réalité à la pensée, que devient la série des événements qui est censée se dérouler en l'absence de tout être pensant? Si la nature consiste en phénomènes de conscience, quel genre d'existence doit-on lui attribuer à une époque où vie et conscience ne pouvaient physiquement subsister? C'est le néant absolu et la description qu'en propose la science n'a que la valeur d'une fiction poétique.

Dira-t-on que le monde de la paléontologie désigne l'ensemble des sensations *possibles* pour une conscience humaine qui aurait vécu à cette époque? Vaine échappatoire, hypothèse absurde, puisque les conditions atmosphériques étaient précisément de nature à rendre impossible l'existence de tout être vivant et pensant.

L'histoire et plus encore la préhistoire dressent donc un obstacle insurmontable devant l'idéalisme absolu[1]. Les faits constituent pour lui une épreuve décisive. Il y a deux parties irréconciliables dans l'œuvre de M. Weber : le récit du progrès intellectuel qu'il développe n'offre un sens intelligible qu'à condition de renoncer à la métaphysique idéaliste pour se replonger en pleine atmosphère réaliste. Le problème de l'être ne se réduit pas au problème de la connaissance; il y a des questions ontologiques qui débordent les spéculations épistémologiques.

* * *

Bien qu'elles présentent moins d'intérêt, il importe cependant de compléter ces remarques par certaines critiques que l'on a opposées au rythme binaire du progrès.

D'une manière générale il faut savoir gré à M. Weber d'avoir insisté plus qu'on ne fait d'ordinaire sur le comportement de l'intelligence dans le domaine pratique et d'avoir soumis la fonction technique à une délicate analyse. Mais

1. Pour le développement de cette critique, voir J. CHEVALIER, *L'idéalisme français au XVII[e] siècle*, Grenoble, Allier, 1923, pp. 19, 20; BOIRAC, *L'idée du phénomène*, Paris, Alcan, 1894, p. 77; P. DUPONT, *Revue philosophique*, 1922, t. 94, p. 417-420; R. RUYER, *Revue philosophique*, 1932, t. 113, p. 369 et s.

peut-on légitimement parler d'une *loi* d'alternance, si l'histoire et la préhistoire ne nous font assister qu'à une seule oscillation du pendule[1]? D'autant plus qu'à vouloir faire entrer les événements dans un cadre aussi rigide, on s'expose à une systématisation artificielle.

La remarque en a été faite à plusieurs reprises aux réunions de la *Société française de Philosophie* du 29 janvier et du 5 février 1914, où cette thèse a été discutée : Meyerson, par exemple, a cité une foule d'inventions mécaniques de premier ordre, dues au génie des Grecs, au cours d'une période que M. Weber appelle spéculative[2]; de même, au sujet de l'époque contemporaine, MM. Le Roy, Parodi et Meyerson ont montré que l'essor industriel s'accompagne d'une extrême hardiesse dans les recherches théoriques, comme en témoigne entre autres la doctrine de la relativité[3]. Ne faut-il pas reconnaître également que le XIXe et XXe siècles, ère de technique selon M. Weber, sont néanmoins des périodes de mouvement social intense[4]? Preuve que la pensée pratique n'est pas purement individuelle et l'intelligence spéculative, au contraire, d'essence sociale : « ... pourquoi, demande M. Parodi, la pratique aurait-elle, moins que la théorie, besoin de la société pour se constituer et progresser[5]? » De part et d'autre l'exemple et l'enseignement ont un rôle capital à jouer. L'art autant que la science

1. D. PARODI. *Bulletin de la Soc. franc. de Philos.*, 1914, p. 88; MEYERSON, *Du cheminement de la pensée*, Paris, Alcan, 1931, p. 641; É. LE ROY, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Paris, Boivin, 1928, p. 214. M. LE ROY reproche à M. WEBER de n'avoir guère utilisé pour la préhistoire que la documentation « insuffisante et, ce qui est plus grave, un peu suspecte » de MORTILLET et de ses continuateurs : *Les origines humaines*, p. 216; *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 118.

2. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, pp. 95-105.

3. É. LE ROY, *Les Origines humaines*, pp. 305-307; *Bulletin de la Soc. franç, de Philos.*, 1914, p. 127; D. PARODI, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 89; MEYERSON, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, pp. 106-107.

4. É. LE ROY, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 127; *Les origines humaines*, p. 307. La synthèse de M. WEBER fait abstraction d'une foule d'autres facteurs de progrès, qui entrent en jeu dans l'histoire (MEYERSON, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, pp. 103-105) et dont certains, comme l'apparition du christianisme, ont opéré une véritable révolution de la pensée humaine (É. LE ROY, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 126; *Les origines humaines*, pp. 304-305).

5. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, pp. 90-91.

suppose une collaboration d'efforts, un apprentissage, des traditions, l'imitation de certains tours de main. En fait, même aux temps les plus reculés, l'homme a-t-il jamais vécu hors du milieu social?

M. Weber aboutit à une conception de la mentalité primitive diamétralement opposée à celle de Durkheim et de l'école sociologique : d'un côté, une intelligence technique individuelle, « présociale », étrangère à toute notion spéculative et à toute pratique religieuse; de l'autre, une intelligence « fille de la cité », essentiellement explicative, animiste et fétichiste. La diversité même de ces conclusions montre que l'opposition est loin d'être absolue entre la technique et la réflexion, les facteurs individuels et l'influence sociale[1]. L'intelligence pratique elle-même est à base de raisonnement : « Depuis l'âge néolithique, le besoin intellectuel existe »[2]. Jamais l'homme primitif ne s'est complètement désintéressé de l'explication des choses; il ne procédait pas uniquement par tâtonnements, sans autre souci que l'utilité immédiate. Comprendre le fonctionnement d'un instrument et son adaptation à des fins diverses, avoir un certain sentiment de la régularité des phénomènes, n'est-ce pas déjà réfléchir et philosopher[3]?

Malgré leur caractère schématique, ces observations montrent les dangers d'une hypothèse qui creuse un fossé entre l'activité technique de l'intelligence et son attitude spéculative. Il faudrait y joindre d'autres réserves relatives à la conception sociologique du langage, de la religion et de la pensée conceptuelle. Si le langage n'est qu'une opération mécanique comme les autres, on a peine à comprendre la grossière illusion du primitif lui attribuant une puissance créatrice universelle; en face des échecs inévitables et continuels d'une technique illusoire, comment l'homme n'aurait-il jamais douté de son efficacité? Ramener d'un mot toutes

1. M. Le Roy prouve par l'exemple des Romains que le développement intense de la vie sociale n'entraîne pas nécessairement un essor de la spéculation : *Les origines humaines*, p. 301; *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 126.

2. D. Parodi, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 87.

3. D. Parodi, *Ibid.*, p. 87.

les croyances religieuses à de pures fictions d'une imagination, heureuse de se prendre à ses propres filets, n'est-ce pas se débarrasser des problèmes par une négation facile? Si le monde des idées est une création de l'esprit, comment expliquer l'accord de la pensée avec l'expérience? Questions importantes évidemment, mais dont l'examen nous entraînerait hors du cadre de cette étude.

*
* *

Comme toutes les formes d'idéalisme, qu'il se propose de dépasser, le système de M. Weber échoue à satisfaire aux exigences d'une immanence intégrale. Tant il est vrai que l'alternative est rigoureuse entre réalisme et nihilisme. Du moment qu'elle revêt un caractère objectif, la pensée est tributaire d'un donné, qui se pose avec une autorité invincible à toute négation verbale; elle ne s'exerce qu'a condition de s'adosser à l'être existant ou possible comme à un support indispensable. Lui retirer cette armature, c'est la vider de tout contenu et l'annihiler radicalement[1]. Toute tentative pour éliminer l'être n'aboutit qu'à mettre en un relief mieux accusé son impérieuse nécessité. Sa négation est un vain assemblage de mots, un pur conflit d'images.

1. « L'existence est d'une manière générale cela d'où toute pensée peut partir, en ce sens que la pensée ne peut se définir que par le mouvement par lequel elle transcende le donné immédiat ». G. MARCEL. *Journal métaphysique*, Paris. Gallimard, 1927, p. 32. Cf. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1932, pp. 41-51; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée, 1932, pp. 193-194.

CONCLUSION

Toute philosophie est un effort d'unification, la recherche d'une perspective embrassant la multiplicité des êtres dans une vision synthétique. C'est à l'immanence intégrale de la pensée que l'idéalisme contemporain demande la solution de ce problème, c'est-à-dire à une activité qui trouve en elle-même la source, l'aliment et le terme de son déploiement. L'esprit humain étant ainsi le principe et la mesure de toutes les valeurs intellectuelles, esthétiques, morales et religieuses, nature, loi, devoir, dogme cessent d'avoir une origine supérieure à l'homme. C'est une doctrine qui, selon le mot de M. Blondel, « nous enferme dans notre propre immanence et ne voit en tout développement intellectuel ou vital que pure *efférence* »[1]. La philosophie se réduit à un « inventaire sans invention véritable, sans apport étranger, sans dilatation nouvelle, sans progrès effectif »[2]. Intériorité devient synonyme de compénétration totale, l'unité va jusqu'à l'identité d'un monisme uniforme. En supprimant la distinction des consciences et l'existence d'un monde physique, en excluant les questions d'origine et de fin, en réduisant la philosophie à une logique et le réel au Savoir, M. Weber en vient à étaler toutes choses sur un plan unique ; la synthèse ne s'opère qu'aux dépens de la souplesse et de l'originalité des éléments qui la composent ; elle aboutit à un univers sans profondeur en quelque sorte[3].

1. *Vocabulaire* de M. Lalande à l'article *Immanence*, p. 345, note. Cf. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1924, pp. 27, 28.
2. M. Blondel, *Ibid.*, p. 344, note.
3. Voir A. Forest, *Revue des cours et conférences*, 1932-1933, pp. 584-585.

Au contraire selon une vision pluraliste du monde, l'unité exprime l'ordre et l'harmonie du divers dans sa subordination à un principe et une fin unique. L'immanence appelle le complément d'une réalité transcendante. L'homme ne peut répondre aux exigences de sa nature qu'en sortant de soi pour se dépasser. Selon la juste remarque de M. Chevalier[1] commentant une pensée de Pascal, rien de fini, de contingent, d'éphémère ne saurait pleinement le satisfaire. Une inquiétude féconde le travaille, qui l'empêche de s'arrêter à ses propres limites et le presse de s'élever toujours plus haut dans l'ordre intellectuel et moral. Le sentiment de son indigence foncière lui imprime un élan incoercible vers la Vérité, la Beauté et le Bien suprême, qui est à la fois hors de nous et en nous. Envisagée du côté de Dieu, la création révèle, en effet, la transcendance d'un Inconditionné absolu, infini, qui est en même temps conditionnant total et ne saurait se confondre avec le monde ; en maintenant la divinité dans un rang absolument à part, cette conception évite tout danger de panthéisme. Envisagée du côté de l'homme, la création révèle l'immanence profonde du Créateur, qui par son action incessante nous est plus intimement présent que nous-mêmes, « car nous ne sommes chez nous que comme des effets temporels, contingents et incessamment variables, au lieu que Dieu y est comme cause absolue, nécessaire, et source totale de notre être et de notre opération »[2].

Dans une telle perspective l'immanence et la transcendance se concilient. Rien ne peut pénétrer dans l'homme, rien ne peut être assimilé, qui ne correspond en quelque façon à un besoin d'expansion, à une stimulation intérieure, ou qui du moins ne trouve en lui une pierre d'attente, un point d'insertion[3]. On ne peut cependant pas conclure que tout procède de

1. *Trois conférences d'Oxford*, Paris, Spes, 1928, p. 48-49. *La vie de l'esprit*, Grenoble, Arthaud, 2e éd., 1932, p. 66.

2. J. CHEVALIER, *Trois conférences d'Oxford*, p. 32.

3. Dans cette doctrine, qui lui est chère, M. BLONDEL (*Vocabulaire* de M. Lalande, au mot *Immanence*, p. 343.) voit une paraphrase de ce principe de saint THOMAS : « Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem ». *De Veritate*, q. 14, a. 2. Voir LABERTHONNIÈRE, *Ibid.*, p. 343 ; A. VALENSIN, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Immanence*, col. 581.

l'homme, qu'il se suffit à lui-même sans le concours d'une puissance supérieure ; au contraire la créature ne peut trouver qu'en dehors d'elle-même son principe et sa fin.

En particulier dans l'ordre de la pensée, intériorité et extériorité sont deux aspects complémentaires d'une même opération : la connaissance est en même temps l'épanouissement du sujet et le reflet vivant de l'objet. L'intelligence y imprime son cachet, mais sous la pression directe de la nature. L'immanence de la pensée implique la transcendance de son terme ; « *l'immanence est une voie vers la vérité*, dit M. Chevalier ; *mais la vérité elle-même est transcendante* »[1].

Oublier cet état de choses c'est méconnaître la complexité de la nature et de l'esprit. Le positivisme scientiste du XIXe siècle tendait à restreindre son horizon aux limites de la matière et à absorber l'homme dans l'univers physique. Par un sentiment de juste réaction l'idéalisme contemporain a contribué à ramener l'attention du dehors au dedans, à rendre à l'âme le secret de sa propre intimité et le goût des valeurs spirituelles. Mais l'abus de la dialectique et de l'analyse réflexive l'ont conduit trop souvent à ne voir dans l'esprit qu'une puissance abstraite et discursive. Il oublie que l'homme est un être qui désire et qui souffre, qui espère et qui lutte, qui pleure et qui prie, un être que tourmente un désir profond de vie intégrale. Là où nous cherchions une doctrine de plein air, nous rencontrons une théorie de laboratoire ; au lieu d'un plan de conquête de l'univers et de nous-mêmes, on nous propose une dialectique d'école.

A la limite de son effort, quand il semble sacrifier la personne à un principe anonyme d'intériorité pure, l'idéalisme absolu, dit M. Gabriel Marcel, se montre incapable d'étreindre les données tragiques qui remplissent la vie humaine. Il les expulse « avec la maladie et tout ce qui est de son ressort, vers je ne sais quels faubourgs mal famés où le philosophe digne de ce nom dédaigne de s'aventurer »[2].

M. Weber lui-même est tout près de le reconnaître, quand

1. *Trois conférences d'Oxford*, p. 48.

2. *Position et approches concrètes du mystère ontologique :* en appendice du *Monde cassé*, Paris, Desclée, 1933, p. 277.

il déclare que la croyance à l'univers physique est inséparable de la vie pratique et de la recherche scientifique, de même que la réalité des individus est une exigence de l'action [1]. N'est-ce pas avouer implicitement que l'idéalisme absolu est une position intenable, la tentative héroïque du dialecticien qui raisonne dans l'abstrait, en marge de la vie?

Tant il est vrai que le bon sens se refuse obstinément à abdiquer; sous peine de suicide intellectuel, la philosophie ne saurait lui fausser compagnie : « Elle doit, dit M. Bergson, nous ramener par l'analyse des faits et la comparaison des doctrines aux conclusions du sens commun » [2]. Le jour où elle se déroberait à cette tâche, elle resterait peut-être un brillant amusement de dilettante, mais qui voudrait sérieusement lui confier le contrôle de sa pensée et surtout le gouvernement de sa vie?

1. « Et lorsque la réflexion a démontré que la personne moi et les personnes que l'entendement conçoit sur le modèle du moi n'ont pas plus d'existence réelle, en dehors de cette conception même, que n'en ont les couleurs et les formes de l'univers visible, abstraction faite de la perception, l'action réclame cependant que nous continuions à nous comporter comme par le passé, au temps de notre ignorance, comme si notre moi et ses semblables étaient des existences absolues, de même que nous obéissons à « l'hallucination vraie » du monde extérieur, dont la réalité cependant n'est qu'une *apparence utile* ». *Vers le positivisme*, p. 156.

2. *Matière et Mémoire*. Paris, Alcan, 2e éd., 1900, *Avant-propos*.

BIBLIOGRAPHIE

Cette liste ne comprend pas tous les ouvrages et articles cités au cours de cette étude, mais seulement ceux qui ont trait directement au système de M. Weber.

I. Principaux ouvrages et articles de M. Weber.

La répétition et le temps, dans la *Revue philosophique*, 1893, t. 36, p. 263-286.

L'évolutionnisme physique, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1893, p. 425 et s.

Sur l'évolutionnisme et le principe de la conservation de l'énergie. Réponse à M. Couturat, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1894, p. 87-92.

Dégénérescence, par Max Nordau, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1894, p. 356-370.

Sur diverses acceptions du mot loi dans les sciences et la métaphysique, dans la *Revue philosophique*, 1894, t. 37, 2 art., p. 514-534 et p. 621-633.

Remarques sur le problème de l'instinct, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1895, p. 25-59.

Idées concrètes et images sensibles, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1896, p. 34-61.

Sur la doctrine de l'évolution dans ses rapports avec la linguistique, à propos d'un ouvrage récent, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1897, p. 71-86.

L'idéalisme logique, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1897, p. 682-702.

Le principe de non-contradiction comme principe dialectique, dans la *Revue philosophique*, 1897, t. 43, p. 252-279.

Étude critique : La modalité du jugement, par M. Léon Brunschvicg, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1898, p. 474-504.

Positivisme et rationalisme, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1899, p. 426-445.

La France au point de vue moral, à propos d'un livre récent, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1900, p. 363-380.

L'idée d'être, dans le *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1902, p. 1-23.

Vers le positivisme absolu par l'idéalisme, Paris, Alcan, 1903.

La notion idéaliste de l'expérience, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1903, p. 139-165.

Idéalisme et positivisme, dans le *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1904, p. 145-178.

La question de l'École polytechnique, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1904, p. 745-754.
La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 4 art., 1905, p. 836-858; 1906, p. 342-360; 1907, p. 327-347; 1909, p. 203-236.
Étude critique : L'Evolution créatrice, par Henri Bergson, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1907, p. 620-670.
La finalité en biologie et son fondement mécanique, dans la *Revue philosophique*, 1908, t. 66, p. 1-22.
Étude critique : la morale des idées-forces, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1909, p. 836-850.
Étude critique : Devoirs, par B. Jacob, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1910, p. 219-228.
Notes sur la croissance et la différenciation, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1911, p. 34-63.
La loi des trois états et la loi des deux états, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1911, p. 597-603.
Le rythme du progrès, Paris, Alcan, 1913.
Le rythme du progrès et la loi des deux états, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1913, p. 16-60.
Y-a-t-il un rythme dans le progrès intellectuel? dans le *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1914, p. 61-140.
Sur la mémoire affective, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1914, p. 794-813.
Les derniers progrès de la physique, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1919, p. 705-738.
Liberté et langage, dans le *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1921, p. 75-106.
La fonction technique et la fonction verbale dans les opérations intellectuelles, dans le Compte rendu du *Congrès des Sociétés philosophiques* de 1921, p. 219-241.
Étude critique : L'expérience humaine et la causalité physique, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1923, p. 59-95.
Étude critique : Le langage et la pensée, par Henri Delacroix, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1926, p. 93-125.
De quelques caractères de la pensée symbolique, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1929, 2 art., p. 157-176; p. 343-359.
Étude critique : Une philosophie de l'invention : M. Édouard Le Roy, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1932, 2 art., p. 59-86; p. 253-292.

II. Ouvrages et articles concernant l'œuvre de M. Weber.

Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 1933, t. 1, p. 424-428.
Brunschvicg, *Revue critique : Vers le positivisme absolu par l'idéalisme de L. Weber*, dans la *Revue philosophique*, 1904, t. 57, p. 522-539.
Chartier, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme, par Louis Weber*, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1904, p. 88-108.
Couturat, *Études sur l'espace et le temps*, dans la *Revue de Méta. et de Mor.*, 1896, p. 664-666.

Le Roy, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Paris, Boivin, 1928, p. 209-312.

Mercier (D.), *Les origines de la psychologie contemporaine*, Paris, Alcan, 1897, p. 255, 258, 260-265, 268, 337-339.

Paliard, *La connaissance, à la limite de sa perfection, abolit-elle la conscience?* dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1911, t. 163, p. 262-273.

Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 1919, p. 424-425.

Poirier, *Philosophes et savants français du* XXe *siècle*, Paris, Alcan, 1926, p. 173-202.

TABLE DES MATIÈRES

CE CAHIER I DU VOLUME XI DES « ARCHIVES DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 JUILLET MCMXXXIV PAR FIRMIN-DIDOT AU MESNIL, POUR GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS ÉDITEURS A PARIS